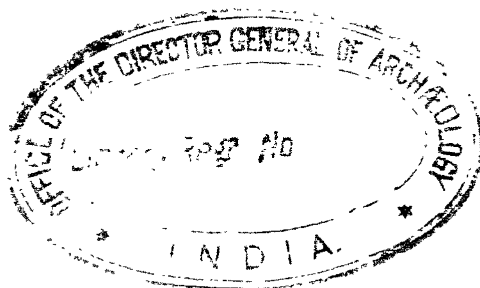
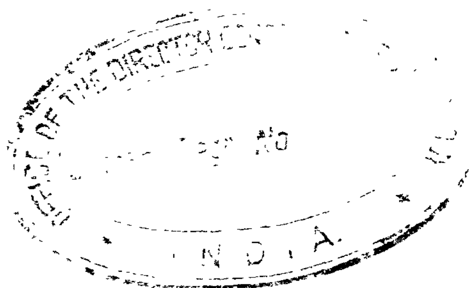

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-TROISIÈME



ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

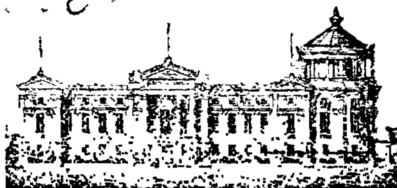
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, J. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, C.-P. TIELE, ETC.

DIX-SEPTIÈME ANNÉE

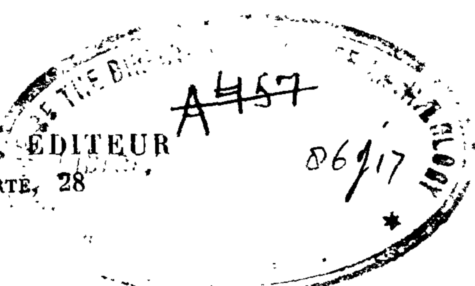
TOME TRENTE-TROISIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1896



ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE SLAVE

SVANTOVIT ET LES DIEUX EN « VIT »[1]

Si Peroun était le grand dieu de la Russie kievienne et novgorodienne, Svantovit était le grand dieu des Slaves de l'île de Rugen et du littoral baltique. C'est ce que nous atteste Helmold au chapitre 52 de sa Chronique : « Parmi les nombreux dieux des Slaves domine Zvantevith, dieu de la terre des Rugiens. C'est celui dont les oracles sont les plus certains. A côté de lui les autres dieux ne sont que des demi-dieux. Aussi pour l'honorer particulièrement ont-ils pris l'habitude de lui sacrifier chaque année un chrétien désigné par le sort. En outre, ils envoyaient chaque année de toutes les provinces slaves des contributions pour les sacrifices. Ils ont un respect extraordinaire pour le temple de ce dieu ; ils n'admettent pas facilement qu'on jure par lui, ni que ses abords soient souillés, même en temps de guerre[2]. De toutes les provinces des Slaves on vient chercher des oracles et on envoie de quoi faire des sacrifices. Les marchands qui arrivent dans ce pays n'ont pas la faculté de vendre ou d'acheter s'ils n'ont pas offert quelque objet de prix sur leurs marchandises. Ce n'est qu'après cette offrande qu'ils peuvent exercer leur commerce[3].

1) Voir la *Revue*, t. XXXI, p. 89.

2) *Helmoldi presbyteri Chronica Slavorum*, édition de Pertz *in usum scholarum*, Hanovre, 1868. Liv. I, 6.

3) « Nam neque juramentis facile indulgent, neque ambitum fani vel in hostibus temerari patiuntur. » Ce passage assez obscur est expliqué par les lignes

Ailleurs[1] Helmold raconte comment, en l'année 1168, Valdemar, roi de Danemark, attaqua l'île de Rugen avec une grande armée et une flotte considérable. Il s'empara de l'île, et les habitants, pour se racheter, consentirent à tout ce qu'il demanderait. Il fit donc apporter une très ancienne idole de Zvantevith qui était adorée par toute la nation des Slaves, ordonna de lui passer une corde au cou, de la couper en morceaux et de la jeter au feu. Il détruisit son temple, tout son culte, et pilla son riche trésor... Un peu plus loin[2], Helmold, qui, comme nous le verrons tout à l'heure, identifie Svantovit à saint Vit ou saint Guy, insiste encore sur l'importance du culte de Svantovit. Il était, dit-il, le premier de tous les dieux slaves, celui qui donnait les plus glorieuses victoires, qui rendait les oracles les plus certains. Aussi de notre temps a-t-on vu non seulement les Wagriens, mais encore toutes les provinces slaves, envoyer des tributs annuels à Rugen et proclamer Zvantevith le dieu des dieux. Chez eux le roi est peu considéré en comparaison du prêtre. Car c'est le prêtre qui interprète les oracles et qui explique les sorts. Il dépend des sorts et le roi et le peuple dépendent de lui[3]. Or ils sacrifiaient parfois un chrétien et affirmaient que les dieux étaient surtout réjouis par le sang chrétien... L'or et l'argent pris sur les ennemis étaient en partie versés dans le trésor de Svantevit (I, 38). »

Le culte de Svantevit est encore mentionné par Saxo Grammaticus : « Il y avait, dit-il, chez les habitants d'Arkona, dans l'île de Rugen, une idole particulièrement honorée par les indigènes et par les peuples d'alentour, mais faussement désignée par le nom de saint Vit[4]. » Plus loin[5] il décrit le temple d'Arkona : « Au mi-

suivantes du chap. 83 : « Tantam enim sacris suis Sclavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pollui sinant. Jurationes difficillime admittunt, nam jurare apud Sclavos quasi perjurare est ob vindicem deorum iram. »

1) Liv. II, chap. 12

2) Même chapitre.

3) Cf. I, 6 : « Flaminem suum non minus quam regem venerantur ».

4) *Historia Danica*, éd. Helder, Strasbourg. 1886, livre XIV, p. 444. « Erat enim simulacrum urbi præcipua civium religione cultum... sed falso sacr Viti vocabulo insignitum. »

5) *Ibid.*, p. 565.

lieu de la ville était une place où se dressait un temple de bois fort beau, respectable, non seulement par la magnificence de son culte, mais aussi par l'idole qu'il renfermait. L'extérieur ou l'enceinte de l'édifice était orné de ciselures délicates (*accurato celamine*) grossièrement peintes et représentant divers objets. On n'y entrait que par une seule porte. Le temple lui-même était entouré d'une double enceinte : l'enceinte extérieure était recouverte d'un toit rouge ; l'enceinte intérieure était composée de tentures soutenues par quatre poteaux et ne communiquait avec l'extérieur que par le toit. Dans l'édifice se dressait une immense idole ; elle était beaucoup plus grande que nature ; elle avait quatre cous et quatre têtes[1] ; deux semblaient regarder la poitrine et deux le dos ; par devant et par derrière l'une semblait regarder à droite et l'autre à gauche. La barbe était rasée, les cheveux tondus à la manière des Rugiens. Elle tenait dans sa main droite une corne fabriquée de divers métaux ; chaque année le prêtre la remplissait de vin (*mero*), et d'après l'état de ce breuvage il prédisait les moissons de l'année suivante. La main gauche tenait un arc, le bras pendant au corps. Une tunique enveloppait le corps de l'idole et descendait jusqu'aux jambes ; elle était faite de différents bois et si habilement rattachée aux genoux que le point de contact ne pouvait être aperçu qu'après un minutieux examen. Les pieds étaient appuyés sur le sol, mais on ne voyait pas comment ils y étaient fixés.

« Près de l'idole on voyait un frein, une selle et différents insignes de la divinité. On admirait surtout une épée colossale dont le fourreau et la poignée étaient en argent et remarquablement ciselé.

« Voici comment on célébrait la grande fête de son culte. Une fois par an, après la récolte, une foule nombreuse se réunissait devant le temple, sacrifiait des têtes de bétail et prenait part à un grand festin religieux. Le prêtre, qui, contrairement à la mode du

1) Ces idoles polycéphales sont fréquentes chez les Slaves baltiques Cf. le dieu Triglav, le dieu Porenutius à quatre têtes, plus une cinquième sur la poitrine. « Multos [deos] duobus vel tribus, vel eo amplius capitibus exsculpunt » (Helm., I, 83).

pays, portait la barbe et les cheveux fort longs, avait seul le droit d'entrer dans le sanctuaire. Le jour qui précédait la fonction sacrée, il nettoyait soigneusement avec un balai le temple où seul il avait droit d'entrer, en faisant bien attention de retenir son haleine. Chaque fois qu'il avait besoin de respirer, il courait à la porte afin que la divinité ne fût pas souillée par le contact d'un souffle humain. Le lendemain, le peuple étant rassemblé devant les portes, il enlevait le vase de la main de l'idole et examinait si la quantité de liquide avait diminué par rapport à une marque faite d'avance; dans ce cas, il prédisait de la disette pour l'année suivante. Dans le cas contraire, il prédisait l'abondance. Suivant ces pronostics, il prévenait d'avoir à user d'une façon plus ou moins large des biens de la terre. Ensuite il répandait aux pieds de l'idole, en guise de libation, le breuvage de l'année précédente et remplissait la corne d'une nouvelle liqueur. Et, après avoir vénéré la statue en faisant semblant de lui offrir à boire, il lui demandait par une invocation solennelle toutes sortes de biens pour lui-même et pour la patrie, la richesse et la gloire pour les citoyens. Puis il avalait d'un seul trait le contenu du vase, le remplissait de nouveau et le remettait dans la main droite de la statue. Ensuite on plaçait devant la statue un gâteau assaisonné de miel, rond et presque aussi haut que la taille d'un homme. Le prêtre se mettait derrière ce gâteau et demandait au peuple s'il le voyait. Si le peuple répondait affirmativement, il exprimait le vœu de ne pas être vu l'année suivante. Ce vœu avait pour objet, non pas la destinée du prêtre ou du peuple, mais l'abondance de la moisson future. Puis il saluait la foule au nom de l'idole, l'engageait à persévérer dans sa dévotion et dans ses sacrifices et lui promettait comme récompense très certaine des victoires sur terre et sur mer. Le reste du jour était consacré au festin; on mangeait la chair des victimes, on les obligeait à servir à l'intempérance. Dans ce festin, c'était faire acte de piété que de violer la sobriété, et il était inconvenant de l'observer. Chaque année tous les hommes et toutes les femmes payaient une pièce de monnaie pour le culte du dieu. On lui assignait un tiers du butin comme s'il avait contribué à le faire obtenir. Il avait à

son service trois cents chevaux et trois cents cavaliers; tout ce qu'ils acquéraient par les armes ou par le vol était confié à la garde du prêtre; il fabriquait des insignes ou des ornements (avec les métaux); on conservait ces dépouilles dans des coffres qui renfermaient des sommes d'argent considérables et des étoffes de pourpre usées; on y entassait aussi tous les présents publics ou privés recueillis par des quêteurs assidus. Cette statue qui recueillait les tributs de toute la Slavie recevait aussi les dons des rois limitrophes, et ces dons étaient parfois de véritables sacrilèges. Ainsi le roi de Danemark, Sueno, pour se la rendre favorable, lui fit hommage d'un vase précieux, préférant une religion étrangère à la sienne. Plus tard il fut puni de ce sacrilège par une mort tragique. Ce dieu avait encore des temples en beaucoup d'endroits; ils étaient servis par des prêtres d'ordre inférieur. Il avait un cheval à lui de couleur blanche; c'était un crime d'arracher les poils de sa crinière ou de sa queue. Seul le prêtre avait le droit de le faire paître et de le monter. Au dire des Rugiens, Svantovitus (c'est ainsi que s'appelait l'idole) guerroyait sur ce coursier contre ses ennemis. La principale raison de cette croyance était le fait suivant; le matin le coursier apparaissait souvent couvert de sueur et de boue comme s'il avait parcouru de grands espaces. Ce cheval servait aussi à prendre les augures : voici comment[1]. Quand il s'agissait d'entreprendre quelque guerre, les prêtres disposaient devant le temple un triple rang de lances. On liait deux lances transversalement la pointe en bas. Au moment d'entreprendre l'expédition, on faisait une prière solennelle, le cheval était amené par un prêtre; si, pour franchir les rangées de lances, il partait du

1) D'après Thietmar, les Slaves habitants de la ville Riedegast (Rethra?) se servaient aussi du cheval pour connaître l'avenir : « Cum huc idolis, immolare seu iram eorum placare conveniunt, sedent hi duntaxat cœteris astantibus et invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis, cespite viridi operientes equum qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur super fixas in terram duarum cuspides hostilium inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et præmissis sortibus [quibus id] exploravere prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur » (*Chronicon*, VI, 24). Cette divination par le cheval se retrouve à Stettin (Herbordi *Vita Otthonis*, II, 33).

pied droit, c'était un heureux augure pour le résultat de la guerre; s'il partait du pied gauche, on renonçait à l'expédition. Il en était de même pour les expéditions maritimes ou pour les diverses entreprises[1]. »

Après avoir décrit l'idole et exposé les détails de son culte, Saxo Grammaticus raconte comment elle fut détruite par les Danois[2] : « Esbern et Sueno furent envoyés par le roi pour la renverser. Il fallait employer le fer et prendre garde de se laisser écraser par la chute de la statue; les païens auraient cru que leur dieu se vengeait... L'idole tomba bruyamment... Le temple était décoré d'étoffes de pourpre, que l'humidité faisait tomber en lambeaux, et de cornes de bêtes sauvages; on vit tout d'un coup un démon s'en aller du temple sous la forme d'un animal noir. On donna l'ordre aux habitants de jeter des cordes autour de l'idole pour la faire sortir de la ville; mais, par suite d'une crainte religieuse, ils n'osèrent exécuter cet ordre eux-mêmes; ils ordonnèrent à des captifs et à des mercenaires étrangers de renverser le dieu, pensant qu'il valait mieux exposer à sa colère d'ignobles personnages. Ils croyaient que la majesté du dieu, qu'ils avaient si longtemps adoré, châtierait sévèrement ceux qui porteraient la main sur lui. On entendait les cris les plus divers; les uns se lamentaient sur l'injure faite à leur dieu, les autres le raillaient. Évidemment les plus sages rougissaient d'avoir été abusés pendant tant d'années par un culte aussi grossier. L'idole fut amenée au camp et fut curieusement examinée par un grand nombre de spectateurs. Le soir venu, les cuisiniers la brisèrent en mor-

1) Faut-il rapporter au culte du Svantovit le drapeau religieux appelé *stanitsa* dont il est question dans Saxo Grammaticus (p. 560)? Ce drapeau était d'une grandeur et d'une couleur extraordinaire. Il était presque aussi vénéré chez les Rugiens que la majesté de tous les dieux. Quand ils le portaient devant eux, ils se croyaient tout permis... Leur superstition était telle que l'autorité de ce morceau d'étoffe surpassait celle du roi. Svantovit est avant tout un dieu guerrier et le drapeau est certainement un symbole de guerre.

Sur la divination par le cheval consulter encore : Jahn, *Die deutschen Opfergebrauche bei Ackerbau* (Breslau, 1883, p. 24); — Hopf, *Thier Orakel und Orakelthiere*, p. 68; — Saupe, *Der Indiculus superstitionum* (Leipzig, 1891, p. 18); Tobolka dans le *Časopis* (Revue) du Musée d'Olomouc (Ollmütz), 1894.

2) P. 574.

ceaux pour allumer le feu. Les Rugiens durent ensuite livrer le trésor qu'ils avaint consacré à Svantovit. »

Helmold et Saxo Grammaticus sont d'accord pour désigner sous le nom de Svantovit le grand dieu de l'île de Rugen (en slave Rana). Tous deux aussi sont d'accord pour expliquer le nom de Svantovit par celui d'un saint chrétien, saint Vit (*sanctus Vitus*) ou saint Guy : « Au temps de l'empereur Louis II, c'est-à-dire vers le milieu du IXe siècle, des moines de Corvei pénétrèrent dans l'île de Rugen où était le foyer principal de l'erreur et le siège de l'idolâtrie. Ils prêchèrent la parole de Dieu et établirent un sanctuaire en l'honneur de Notre Seigneur Jésus-Christ et de saint Vit, patron de Corvei. Mais bientôt les Rugiens chassèrent les prêtres et revinrent à leurs anciennes superstitions. Car, ce saint Vit que nous confessons martyr et serviteur du Christ, ils le vénèrent comme un dieu, préférant la créature au créateur. Et il n'y a pas sous le ciel de barbares qui aient plus en horreur les chrétiens et les prêtres. Ils ne se glorifient que du nom de saint Vit, auquel ils ont même dédié un temple et une idole, objet d'un culte empressé, et qu'ils considèrent comme le premier de leurs dieux. De toutes les provinces slaves on vient ici demander les oracles et célébrer des sacrifices annuels. Les habitants honorent le prêtre non moins que le roi. Or, depuis le temps où ils ont pour la première fois renoncé à la foi chrétienne, cette superstition a persisté chez les Rugiens jusqu'à nos jours[1]. »

D'après Helmold, le nom de Svantovit serait donc tout simplement une altération de *sanctus Vitus*; le dieu païen se serait substitué au saint chrétien. Helmold néglige, d'ailleurs, de rechercher quel aurait pu être le nom antérieur de ce dieu si populaire. Au livre II, chap. XII, il raconte brièvement la conquête de Rugen par les Danois, la destruction de l'idole de Zvantevithus, de son temple et le pillage de son église.

« De toutes la nation des Slaves qui est divisée en provinces et en principautés, celle des Rugiens fut la plus obstinée dans les ténèbres de l'infidélité; elle y persista jusqu'à nos jours. Un bruit

1) Helmold, I, 6.

assez vague (*tenuis fama*) raconte que Louis fils de Charles offrit autrefois la terre des Rugiens au bienheureux Vit de Corvei, parce qu'il était le fondateur de ce monastère. Des prédicateurs venus de cette abbaye convertirent, dit-on, le peuple des Rugiens et fondèrent chez lui un oratoire en l'honneur du martyr Vit, au culte duquel la province fut consacrée. Bientôt les Rugiens abandonnèrent la lumière de la vérité et tombèrent dans une erreur pire que la première[1] ; car, ce même saint Vit que nous appelons le serviteur de Dieu, ils se mirent à l'adorer comme un dieu, lui faisant une grande statue, et ils servirent la créature plutôt que le créateur. Or cette superstition s'établit si bien que Zvantovit, dieu de la terre de Rugen, devient le premier dieu des Slaves, etc.[2] » Saxo Grammaticus déclare de son côté (p. 444) que le temple le plus fréquenté d'Arkona portait à tort le nom de saint Vit. (Cf. p. 568 : « Servitutem superstitione mutarunt, instituto domi simulacro, quod sancti Viti vocabulo censuerunt. »)

Ainsi donc, d'après Helmold et Saxo Grammaticus, si les Rugiens adoraient un dieu appelé Svantovit, c'est parce qu'ils auraient détourné à son profit le nom de saint Vit importé par les moines de Corvey. Adam de Brême, auquel Helmold a emprunté des renseignements généraux sur l'île de Rugen (I, 2), ne dit rien de l'acquisition de cette île par les moines de Corvei au IX[e] siècle, de l'introduction du culte de saint Vit et de sa transformation en dieu païen. D'après M. Voelkel[3], ces deux fables, bien que Helmold invoque la *veterum antiqua relatio*, n'auraient été inventées qu'au XII[e] siècle. Les moines de Corvei faisaient d'ailleurs valoir bien d'autres prétentions aussi peu justifiées.

1) Cf. *Saint Mathieu*, ch. XXVII, v. 64.

2) C'était l'abbé de Corvei Boso qui avait apporté au monastère les reliques de saint Vit : « Qui cum esset admirandæ sanctitatis ad augmentum virtutum suarum beatæque memoriæ Saxoniæ preciosum attulit thesaurum reliquias videlicet pretiosi martyris Viti » (*Widukindi Res gestæ Saxoniæ*, liv. III, 2). Ces reliques étaient fort recherchées au moyen âge. Au début du X[e] siècle le duc de Bohême, Vacslav, reçut de l'empereur un bras de saint Vit et éleva l'église cathédrale de Prague qui porte encore le nom de saint Vit.

3) *Die Slavenchronik Helmolds*, Gœttingue, 1873.

M. Vœlkel renvoie aux ouvrages suivants :

Wigger, *Mecklenburgische Annalen*, Schwerin, 1861, p. 144, 148 ;

Il y a lieu, je crois, de retourner le raisonnement d'Helmold et de Saxo Grammaticus. Ce ne sont pas les païens qui, convertis au culte de saint Vit, ont transformé ce saint en divinité païenne, ce sont au contraire les moines qui, trouvant établi le culte de Svantovit, ont essayé de lui substituer un saint dont le nom était à peu près analogue. Ces fraudes pieuses, ces confusions de noms se rencontrent au moyen âge[1]. Elles expliquent la substitution du culte de saint Vit à celui de Svantovit.

La haine des Slaves Baltiques pour le christianisme était profonde; elle était entretenue par un clergé intéressé à conserver son prestige. Est-il possible d'admettre qu'il ait pu tolérer que le grand dieu national ait reçu le nom d'un saint chrétien? Au témoignage même d'Helmold, que nous avons rapporté plus haut, on sacrifiait parfois un chrétien à Svantovit et le prêtre affirmait que nul sacrifice n'était plus agréable à son dieu[2]. Les Slaves aimaient à se moquer des choses chrétiennes. Thietmar[3] raconte une curieuse anecdote. Le prêtre allemand Boso, pour instruire plus facilement les Slaves qu'il avait convertis, ou plutôt qu'il croyait avoir convertis, avait écrit des prières slaves et demanda aux Slaves de chanter ces prières, après leur en avoir expliqué l'objet. « Or ces méchants par railleries parodiaient ces paroles

Harenberg, *Monumenta historica adhuc inedita*, Braunschweig, 1750, *Prolegomena critica*;

Wigand, *Geschichte der gefurst. Reichsabtei Corvey*, p. 148 ;

Ledeburg, *Allgemein Archiv für die Geschichichtskunde des Preussischen Staats*, V. p. 331 et suiv. ;

Giesebrecht, *Wendische Geschichten*, p. 200 et suiv.

1) Je serais reconnaissant aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* de vouloir bien me signaler avec textes à l'appui des exemples d'idoles ou de personnages païens transformés en saints chrétiens correspondants. On cite volontiers comme exemple de ce phénomène le temple de sainte Victoire à Pourrières (*Campi putridi*). Il doit y en avoir d'autres.

2) « Mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus cristianis quorum sanguine deos suos oblectari jactitant » (Helmold, I, 52). *Ib.* 83 : « Nec tamen dulcia vel iocunda nobis fuerunt Slavorum pocula eo quod videremus compedes et diversa tormentorum genera quæ inferebantur Christicolis de Dania advectis. » Cf. dans la *Chronique* dite de Nestor, ch. XXXIX (p. 66 de mon édition).

3) *Chronicon*, II, 37 (ad annum 976).

en disant *ukri volsa*, c'est-à-dire en latin *eleri stat in frutectum*, l'aune est dans le bosquet, au lieu de répéter avec le prêtre *Kyrie eleison*. Et ils disaient : C'est ainsi que parle Boso; or il parlait tout autrement. » Les Slaves de Rugen auraient pu ainsi parodier le nom de *Sanctus Vitus*, en en faisant Svantovit, mais il n'est guère probable qu'ils aient gardé définitivement ce nom pour le grand dieu national, moins probable encore qu'ils aient appliqué ce nom de Vit à d'autres dieux. Leur fanatisme religieux exclut absolument cette hypothèse. D'ailleurs nous trouvons chez Saxo Grammaticus un dieu Porevithus [1], un dieu Rugievithus [2], chez Ebbo et chez Herbord, biographes d'Otto de Bamberg, un dieu Herovith ou Gerovith [3]. Nous parlerons plus loin de ces divinités.

Si la terminaison *vit* (ou *vith*) ne représente pas le nom de saint Vit, que représente-t-elle? La première partie du mot n'est pas douteuse : *svent* [4] veut dire saint. Malgré un rapprochement purement extérieur, ce mot n'a rien de commun avec le latin *sanctus*, dont il est pourtant l'exacte traduction. Nous nous trouvons ici en présence d'une simple coïncidence. *Vit* a singulièrement exercé la sagacité des étymologistes. Ils se sont acharnés à l'expliquer isolément, sans remarquer qu'il se rencontre dans une foule de noms propres slaves : Semovith (ou Semovithaii, prince légendaire de Pologne est mentionné dans la Chronique de Gallus liv. I, ch. III, XIIe siècle). Le nom de Ziemovit se retrouve plusieurs fois dans l'histoire de Pologne, notamment chez les princes de Mazovie et ne disparaît qu'au XVe siècle. La Chronique tchèque de Cosmas (XIe-XIIe siècles) mentionne comme prince de Bohême Hostivit (Hostivit, Hostiwyt, Goztivit), père de Borivoj, le premier duc chrétien de Bohême, et ce nom est répété dans d'autres historiographes bohêmes [5].

L'élément *vit* figure encore chez Éginard, dans les annales et dans la vie de l'empereur Louis, où il est question d'un person-

1) Éd. citée, p. 578.
2) *Ibid.*, 577.
3) *Monumenta Germaniæ historica* de Pertz, XII, p. 868.
4) Cf. zend : *çpeñta*, même sens.
5) *Fontes Rerum Bohemicarum*, t. II, pp. 17, 18, 369, 386.

nage appelé *Liudevitus*[1]. C'est un prince slave de la Pannonie inférieure. Dans les documents historiques concernant les Slaves méridionaux, nous voyons figurer tour à tour Vitadrag, Vitodrag, Vitomir, Vitoslav, Vitomysl. Tous ces personnages sont Slaves, et il est impossible d'expliquer leur nom par celui de saint Vit. Parmi les nombreuses interprétations qui ont été proposées, la plus vraisemblable me paraît celle qui admet que l'élément *vit* représente une racine *vit* ou *vêt* qui veut dire parole. *Svent* a pris le sens de saint sous l'influence du christianisme. Peut-être avant, comme on l'a conjecturé pour l'allemand *heilig*, voulait-il dire fort, sûr, certain. Le nom de Svantovit trouverait alors son explication dans les paroles d'Helmold que nous avons citées plus haut : « Zvantevit, deus terræ Rugianorum, inter omnia numina Slavorum primatum obtinuit, clarior ut victoriis, *efficacior in responsis*[2]. »

Cette interprétation me paraît la plus vraisemblable. Mais nous sommes ici dans le domaine des hypothèses, et il n'est pas inutile de signaler les autres interprétations qui ont été proposées. Celle

1) « Contra Liudevitum quoque Sclavum ex Pannonia ». Les divers textes qui le concernent sont réunis au tome VII des *Documenta Historiæ Croaticæ periodum antiquam illustrantia.* Voir l'Index alphabétique de cet ouvrage.

2) Voir sur ce point la discussion de M. Maretic dans son étude sur les noms serbes et croates, *Mémoires de l'Académie des Slaves méridionaux* (*Rad Akademije jugo slavenske*), t. LXXXI, Agram, 1886. Dans un travail publié l'année suivante dans l'*Archiv*, M. Maretic a modifié ses conclusions et présente une nouvelle interprétation. Vit, pour lui, voudrait dire *lætus* et Svantovit voudrait dire *fortis lætusque* (*Archiv*, t. X, p. 136). M. Miklosich déclare dans son dictionnaire étymologique que *vit* dans le nom de *Svantovit* est absolument inexplicable par le slave et représente tout simplement saint Vit. Quel que soit le respect qui est dû à M. Miklosich, il est permis de n'être pas toujours de son avis. Son hypercriticisme l'entraîne quelquefois un peu loin; ses étymologies ne sont pas toujours infaillibles. Ainsi, p. 148 de son dictionnaire, il cite un mot slovène, kurent, korent, korant, kore *fastnacht* (vigile) et il ajoute Vergl. Klr. kurent fröhliche hochzeitsarie. Je ne sais pas ce que c'est que le slovène *kurent,* vigile. Mais je puis affirmer que le petit russe *kurent,* « air joyeux », est tout simplement emprunté au polonais *kurant,* qui a le même sens et qui n'est que la transcription du français « courante », sorte de danse, et, par suite, air de danse :

Il faut que je vous chante
Certain air que j'ai fait de petite courante.

(Molière, *Les Fâcheux,* II, 5).

qui a longtemps prévalu et qui avait été proposée dès le xvi[e] siècle en Allemagne interprète Svantovit par *lumen* (svit). Au point de vue phonétique cette interprétation ne saurait se défendre. On ne voit pas comment la lettre *s* aurait disparu. Dobrowsky a fait de *vit* l'abrégé de *Vitenz*, le chevalier, le héros. Plus récemment M. Krek[1] rattache *vit* à la racine *vi*, *vé*, souffler. Svantovit est pour lui le souffle puissant. Ce qui lui semble confirmer cette hypothèse, c'est le passage cité plus haut où Saxo Grammaticus raconte que le prêtre qui nettoyait le sanctuaire d'Arkona n'osait pas y respirer de peur de le souiller par une haleine impure. Ainsi Svantovit est tour à tour, suivant les interprètes, un dieu solaire, un dieu guerrier, un dieu du vent, un dieu qui rend des oracles, un dieu fort et joyeux, ou tout simplement un saint chrétien transformé en idole païenne. De toutes ces interprétations la plus vraisemblable au point de vue linguistique me paraît être, je le répète, celle qui interprète *vit* par oracle, conseil. D'ailleurs, ainsi qu'on en peut juger par les textes d'Helmold et de Saxo, les attributions de Svantovit étaient des plus variés; il ne se contentait pas de rendre des oracles; la richesse des moissons, le succès des entreprises guerrières ou commerciales dépendaient également de lui. Il tenait en même temps un arc, symbole de la guerre, une corne à boire, symbole de la fécondité de la terre. Le temple de Svantovit était situé dans la ville que Saxo Grammaticus appelle Archon, Arcon[2], Arkon, et qui donnait son nom à une province. Ce nom ne paraît pas slave et on en ignore l'origine. On trouve dans d'autres textes les formes *Orekunda*, *Orekonda*. Ce n'était pas une ville, mais une enceinte fortifiée qui entourait le temple. Le temple d'Arkona fut détruit par le roi de Danemark Valdemar, le 15 juin 1168. Ce jour était précisément celui où l'Église célèbre la fête de saint Vit. Cette coïncidence n'est probablement pas purement fortuite. Les Danois avaient tenu à frapper l'esprit des païens en détruisant ce jour-là leur grand sanctuaire national. On ne sait ce que devint le grand-

1) *Einleitung*, p. 396.

2) « Arcon oppidum vetustissimi simulacri cujusdam cultu inclytum » (XIII, p. 505). Ce *simulacrum* est évidemment l'idole de Svantovit.

prêtre de l'idole ; s'il s'était converti au christianisme, Saxo n'aurait sans doute pas manqué de le raconter. Il disparut ou fut tué dans la lutte.

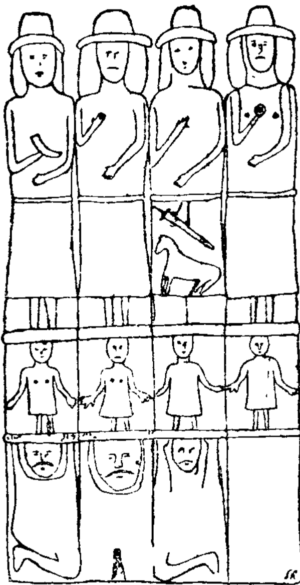
En 1861, à l'occasion du sixième centenaire de la destruction d'Arkona, une commission archéologique a été instituée[1] pour étudier les antiquités de l'île. Elle a trouvé peu de chose. L'île a été rongée par les flots de la Baltique qui lui enlèvent environ un mètre tous les trois ans. D'après les calculs d'un savant tchèque qui a visité l'île il y a une quinzaine d'années, l'enceinte qui correspond à l'enceinte classique d'Arkona n'occuperait aujourd'hui que le quart de l'époque primitive. Aujourd'hui encore on prétend montrer dans l'église d'Altenkirchen une ancienne image de Svantovit. Elle ne répond guère à la description de Saxo Grammaticus. Sous le porche de l'église est scellé dans le mur un bloc de pierre dans lequel est sculptée une figure informe d'environ trois pieds de longueur. Le bloc est couché à terre pour attester, disent les habitants, que le paganisme vaincu s'humilie devant le christianisme. Altenkirche — le nom l'indique — est évidemment un des premiers sanctuaires chrétiens de l'île. Mais la pierre sculptée paraît appartenir à la période chrétienne. D'ailleurs le personnage qu'elle prétend représenter n'a qu'une seule tête. Nous savons que Svantovit en avait quatre[2].

On a cru retrouver une image de Svantovit dans une idole qui a été découverte il y a environ un demi-siècle en Galicie. Cette idole, sans être la réplique exacte de celle qu'a décrite Saxo Grammaticus, offre avec elle certains points de ressemblance, et ce sont précisément ces points de ressemblance qui peuvent rendre suspecte son authenticité. Elle aurait été découverte en 1848, à la suite d'une longue sécheresse, dans les eaux du Zbrucz, sur le domaine de Kociubinczyki près de Husyatin (Galicie orientale). La So-

1) J. Wunsch, *Rujana* (Rugen) dans la revue tchèque *Osvěta*, Prague, 1875. Je n'ai malheureusement rien trouvé de précis dans la brochure de M. Rudolf Baier, *Die Insel Rügen nach ihrer archæologischen Bedeutung* (Stralsund, 1886).

2) Ce monument a été reproduit dans les *Aarboger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, année 1873, p. 327 (Communication de M. le professeur W. Thomsen).

ciété des sciences de Cracovie (*Towarzystwo naukowe*) fut informée de cette découverte par le comte Mieczyslaw Potocki qui lui offrit cette pièce curieuse pour ses collections. Elle chargea un de ses membres, l'ingénieur Théophile Zebrawski, d'aller prendre possession de l'idole. Une note du comte Potocki et un rapport de Zebrawski ont été insérés dans l'Annuaire (*Rocznik*) de la Société des sciences pour 1852. Zebrawski rapporte un mot curieux qui nous explique la disparition de bien des monuments païens. Le comte Potocki, propriétaire du domaine de Kociubinczyki sur lequel l'idole avait été découverte, avait songé à la dresser sur un tertre. Un paysan lui dit : « Si c'était un saint, nous n'aurions rien contre cela; mais si vous nous installez *ce Turc*, nous le briserons en morceaux. » L'idole bien entendu ne portait aucun nom. Certains détails lui ont valu celui de Svantovit, qu'elle porte encore aujourd'hui à tort ou à raison. C'est une statue quadrangulaire surmontée de quatre têtes toutes réunies sous un même bonnet. Elle a été sculptée dans un calcaire siliceux. Sa hauteur est d'environ huit pieds sur les quatre faces; les bras sont figurés en reliefs. La main droite relevée repose sur le téton gauche. La main gauche repose à peu près à la hauteur du nombril. Sur deux des faces les mains ne tiennent rien. Sur une d'entre elles la main droite tient une sorte d'anneau, sur une autre une corne à boire (la corne dont il est évidemment question dans Saxo Grammaticus). Sur trois faces on aperçoit des pieds apparents; ils reposent sur un bas-relief représentant une femme (ou un enfant), sorte de cariatide soutenue elle-même par un personnage agenouillé. Sur l'une des faces figurent un sabre (ou un carquois) et un cheval. Ainsi un certain nombre de détails concordent



Idole de Husyatin (cliché communiqué par M. S. Reinach).

avec ceux qui nous ont été fournis par Saxo Grammaticus. Aussi les archéologues polonais n'ont-ils pas hésité à identifier la trouvaille du Zbrucz à l'idole décrite par Saxo Grammaticus[1]. Mais ces détails rendent précisément la découverte un peu suspecte. Si nous nous trouvons en présence d'une œuvre fabriquée au XIX[e] siècle, il est tout naturel que le faussaire ait tenu à lui donner tous les attributs du véritable Svantovit. Accueillie avec enthousiasme par les Polonais, notamment par Lelewell qui a décrit et reproduit l'idole dans son mémoire sur l'idolâtrie slave[2], le Svantovit (?) de Galicie a été accueilli plus froidement chez les autres Slaves. Les mythographes les plus récents, MM. Krek et Machal, l'ignorent absolument.

J'ai ouvert en Galicie une enquête au sujet de l'authenticité[3]. M. le professeur Baudouin de Courtenay, de l'Université de Cracovie, qui d'ailleurs ne se pique pas d'être mythologue,

1) L'idole en question figurait sur la couverte de la Revue d'archéologie publiée à Lwow et qui, je crois, ne paraît plus.

2) Lelewell croit aussi aux idoles de Prillwitz et au lion de Bamberg. Il déclare que les Danois conservent au Musée de Copenhague une idole de Svantovit qui, au témoignage de M. Thomsen, n'y a jamais figuré.

D'après les renseignements recueillis à Cracovie par M. Beaudouin de Courtenay, l'idole aurait été découverte par un ingénieur (dont on n'a pu lui dire le nom), émigré polonais arrivé de Paris ou de Belgique pendant la période révolutionnaire de 1847-1848. Il communiqua sa découverte à M. Potocki; mais il fut brusquement obligé de quitter la Galicie par suite des événements politiques. M. Potocki s'attribua le mérite de la découverte et envoya le monument à la Société des sciences de Cracovie.

Svantovit était le dieu des Slaves Baltiques, mais son culte s'étendait-il jusque chez les Slaves de la Galicie actuelle? Il n'est nullement question de Svantovit dans les annales polonaises fort pauvres en indications mythologiques.

La Chronique polonaise de maître Vincent, évêque de Cracovie, raconte sous l'année 1109 l'épisode suivant : « Est beati Viti Crusviciæ (à Kruszwica, dans la grande Pologne) basilica est in cujus pinnaculo quidam inæstimabilis et habitus et formæ visus est adolescens, cujus indicibilis, ut aiunt, splendor non modo urbem sed urbis quoque proostia illustrabat. Hic eo desiliens cum aureo pilo turmas eminus antecedit, non paucis claram numinis virtutem cernentibus et rei tantæ mysterium tacita veneratione stupentibus; donec ad urbem Nakel pilum quod gestabant, quasi vibrans, disparuit... » Encouragé par ce prodige, Boleslaw marche contre la ville de Nakel et s'en empare. On a vu dans le rôle prêté ici au sanctuaire de Saint-Vit un vague souvenir de Svantovit (*Vincentii Cracoviensis episcopi Chronicon*, ap. Bielowski, *Monumenta*, II, p. 340).

3) Chargé en 1874 d'une mission près le Congrès archéologique de Kiev, j'ai

m'écrit qu'il ne voit pas pour quelle raison on aurait fabriqué cette idole. Hélas! les idoles de Prillwitz, les pierres runiques de Miekorzyn sont aujourd'hui reconnues pour des falsifications évidentes. Et nous en aurons bien d'autres à relever dans l'histoire des Slaves au XIXe siècle. Ces mystifications s'expliquent le plus souvent par un patriotisme mal entendu; il s'agit de créer des titres de noblesse à des peuples malheureux ou injustement dédaignés.

D'autre part M. Ketrzynski, directeur du Musée Ossolinski à Lwow (Lemberg), me communique les observations suivantes : « On prétend que cette idole a dû séjourner un millier d'années dans l'eau; elle devait être enfoncée profondément dans la vase, avoir été polie par le cours de l'eau, porter une couche grossière de limon. Cependant aucune de ces circonstances ne s'est produite.

« Pour un dieu l'idole a trop d'ornements, impossibles à expliquer. Pourquoi Swiatowit (?) est-il figuré tout ensemble homme et femme? (L'une des faces porte des mamelles bombées.) Connaissait-on chez nous il y a mille ans l'existence des cariatides? La partie supérieure rappelle la description de Saxo Grammaticus; mais c'est précisément cette circonstance qui est suspecte. Le sabre rappelle la forme d'une karabela (sabre polonais). »

A côté de Svantovit il convient de placer quelques divinités similaires dont le nom se termine en *vit* et qui semblent apparentes au grand dieu d'Arkona, qui n'en sont peut-être qu'une réplique ou qu'une variante. Saxo Grammaticus nous a décrit[1] l'idole de Rugievithus (le Vit de Rugen) qui était adorée dans la ville de Karentina. Elle était dans un sanctuaire fermé seulement par des rideaux de pourpre. Elle avait une tête à sept visages. Elle tenait un glaive dans la main droite; sept glaives étaient suspendus à sa ceinture. Sa taille était plus épaisse que celle

visité les collections de Cracovie. L'idole en question appartient actuellement à l'Académie des sciences de cette ville. M. Majer, président de l'Académie, a bien voulu m'en offrir une réduction que j'ai offerte moi-même au Musée de Saint-Germain où elle figure sous le n° 21886. M. Salomon Reinach, attaché au Musée, a reproduit cette idole dans un travail publié par *L'Anthropologie*, année 1894, p. 174. Il a bien voulu me communiquer le cliché qui figure à la p. 14. M. le baron d'Avril a également offert à l'Institut un fac-similé du monument.

1) P. 577.

d'un homme; sa hauteur était telle que l'évêque Absalon, en se dressant sur la pointe du pied, eut grand'peine à toucher le menton avec une hachette qu'il portait habituellement. Saxo Grammaticus compare Rugievit à Mars et déclare qu'il présidait à la guerre. Quand les Danois entrèrent dans le sanctuaire, ils trouvèrent l'idole dans un état lamentable. Les hirondelles avaient fait leurs nids dans les plis de son visage (*sub oris ejus lineamentis*) ou plutôt de ses visages, et sa poitrine était souillée de leurs excréments. Il n'y avait d'ailleurs rien d'agréable à voir dans cette idole; la sculpture était fort grossière. Les Danois lui brisèrent les jambes (l'idole était en bois de chêne) à coups de hache; le dieu tomba et les indigènes, voyant son impuissance, changèrent leur culte en mépris.

A côté du sanctuaire de Rugievit s'élevait celui de Porevit. Ce dieu avait cinq têtes, mais il ne portait pas d'armes : Absalon ordonna d'emporter cette idole de Porevith ainsi que celle de Porenutius hors de la ville et de les brûler. Les habitants se refusèrent longtemps à exécuter cet ordre; ils craignaient de perdre l'usage de leurs membres s'ils se prêtaient à ce sacrilège. Absalon leur assura qu'ils n'avaient aucun châtiment à redouter. Sueno, pour leur montrer combien il fallait mépriser ces dieux, se tint debout sur les idoles et obligea les Karentins à le traîner avec elles, *nec minus trahentes rubore quam pondere vexavit*, dit ironiquement Saxo Grammaticus[1].

Enfin les biographies d'Otto de Bamberg nous apprennent l'existence d'un dieu appelé Herovith ou Gerovit. Ebbo décrit le temple de Gerovit, *qui lingua latina Mars dicitur*, et qu'il appelle

1) Saxo cite des châtiments surnaturels infligés par les dieux ou plutôt par les démons aux Slaves païens. Il en rapporte un exemple difficile à mettre en français : « Nec mirum si illorum potentiam formidabant a quibus stupra sua sæpe numero punita meminerant. Si quidem mares in ea urbe cum fœminis in concubitum adcitis canum exemplo cohærere solebant, nec ab ipsis morando divelli poterant, interdum utrique perticis e diverso appensi inusitato nexu ridiculum populo spectaculum præbuere. Ei miraculi fœditate solennis ignobilibus statuis cultus accessit *creditumque est earum viribus effectum quod dæmonum erat præstigiis adumbratum* ». Un peu plus loin (p. 579) Saxo Grammaticus s'empresse de raconter les miracles opérés à la prière des nouveaux prêtres chrétiens : Nec prædicationis eorum ministerio miracula defuere. » Évidemment il tient

aussi *Deus militiæ* (Ebbo[1] pense peut-être au bas-latin *guerra*). Dans ce temple était suspendu un bouclier d'une grandeur étonnante qu'il n'était pas permis de toucher à aucun mortel. Il était consacré au dieu Gerovith et, quand on le portait devant les guerriers, il leur donnait la victoire. Un clerc allemand s'en empara un jour et, grâce au prestige de cette arme redoutable, put échapper aux païens qui le poursuivaient. A la seule vue du bouclier ils s'enfuyaient ou se précipitaient la face contre terre. Les Havoliens célébraient une fête en son honneur au commencement d'avril. Gerovit était aussi honoré à Velegost (Hologasta, Volgast), sur les bords du fleuve Piena; on lui avait dédié un temple[2]. Quand l'évêque Otto se présenta devant cette ville, il la trouva pavoisée de drapeaux et fort occupée à célébrer une fête en l'honneur de Gerovit[3]. Il est bien difficile d'admettre que ces dieux de physionomie et d'attributs si différents ne soient que des homonymes du saint Vit de Corvey.

L. LEGER.

à opposer ces miracles païens qu'il ne conteste pas des miracles chrétiens non moins incontestables.

1) Ebbo (III), ap. Pertz, *Monumenta*, XII, p. 861, 865.

2) H. Erbord, III, 6.

3) « Civitas vexillis undique circumstantibus cujusdam idoli Geroviti nomine celebritatem agebat. »

LUCRÈCE

DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

DU IIIe AU XIIIe SIÈCLE

ET SPÉCIALEMENT DANS LES ÉCOLES CAROLINGIENNES

(*Suite*)[1]

II

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LUCRÈCE CHEZ LES GRAMMAIRIENS ET LES APOLOGISTES. ISIDORE DE SÉVILLE ET BÈDE.

Dès le 1er siècle, il devient difficile de suivre l'influence de Lucrèce[2]. — Chez les écrivains, d'ailleurs peu nombreux, de cette époque, on ne trouve plus que de rares citations de seconde main, fondues dans le texte. Elles se réduisent même à si peu de chose que le *De Natura Rerum* semble, à premier examen, avoir disparu durant la période de décadence qui précède la renaissance carolingienne.

Un examen attentif montre cependant que l'influence de Lucrèce s'est continuée.

Les écoles carolingiennes furent dirigées tantôt par ceux qui avaient apporté en France les traditions saxonnes et romaines, tantôt par les représentants des idées espagnoles : elles eurent pour maîtres[3] et disciples les chefs du mouvement intellectuel de

1) Voir la *Revue*, nov.-dec. 1895, p. 284.

2) C'est l'époque où les anciens, même les plus connus, semblent, chez nous, momentanément disparaître (cf. Grégoire de Tours).

3) « Alcuin eut pour disciples, à l'école du Palais, Adalhard qui fit fleurir les

cette époque et rayonnèrent en Allemagne et en Italie. Les influences subies par elles s'étendirent donc à presque tout le monde chrétien. Si l'examen des textes montre que les philosophes et les théologiens d'alors retrouvèrent en des ouvrages maniés sans cesse, et peut-être dans Lucrèce lui-même, des idées épicuriennes; si ces auteurs, tout en faisant leurs réserves, ont admis quelques-unes de ces idées, on ne pourra nier que l'influence directe ou indirecte du poète se soit exercée sans interruption jusqu'au temps d'Abélard.

Les citations éparses chez les auteurs nommés dans l'Introduction forment un total d'environ 400 vers : quelques-uns, isolés de leur contexte, n'ont aucune valeur et d'autres aucune importance philosophique ni théologique. Laissons de côté les uns et les autres; il restera une centaine de vers, exprimant en formules précises et faciles à retenir des idées épicuriennes sur le monde, l'âme et la divinité.

études à Corbie, d'où sortiront dans la suite Radbert-Paschase et Ratramne; Angilbert, abbé de Saint-Riquier, qui y réunit plus de 200 volumes; l'historien Eginhard, abbé de Seligenstadt; Riculf, archevêque de Mayence, qui envoya peut-être à Tours Raban, Candide et quelques autres de leurs condisciples; Rigbod, archevêque de Tours...

« Hincmar consultait plus tard Raban parce qu'il était le seul disciple vivant d'Alcuin...

« Alcuin fournit par son enseignement des gloses à Raban; Heiric d'Auxerre commenta les vers qu'il a mis comme prologue au livre *De decem categoriis*.

« Gerbert suit à Reims l'ancien programme de Raban et d'Heiric... Abélard lui-même n'a à sa disposition que les ouvrages dont se sont servis Gerbert, Heiric et Raban.

« Raban-Maur a pour successeur Haimon et pour disciple Servat-Loup, abbé de Ferrières; Heiric d'Auxerre entend Haimon; Servat-Loup commente Alcuin, copie Jean Scot et a pour disciples Hincbald qui dirige ensuite l'école de Saint-Amand et Remi d'Auxerre qui, cité plusieurs fois par Abélard, enseigne à Reims où il a pour disciple Abbon de Fleury, puis à Paris où il est entendu par Odon de Cluny.

« Odon de Cluny a été indirectement le maître de Gerbert, qui, disciple en philosophie d'un archidiacre de Reims, restaure dans cette ville l'école illustrée par Remi, en reprenant pour son enseignement l'ancien programme de Raban et d'Heiric. » (F. Picavet, *Origine de la philosophie scolastique en France*, in *Bibl. des Hautes-Etudes* (*Sciences religieuses*), t. I, p. 265-266.)

A une époque où toutes les études, même purement grammaticales, étaient dominées par les préoccupations théologiques[1]; au moment où la physique n'avait d'autre utilité que d'éclairer la lecture de la *Genèse* et de l'*Ecclésiaste*[2], ces fragments épars ne pouvaient rester sans influence. C'étaient, sous cette forme, des idées constamment en circulation et d'autant moins suspectes que, séparées du corps des doctrines épicuriennes, elles paraissaient sans danger.

Voyons donc quelles théories elles apportaient aux penseurs de cette époque.

1° *Sur le monde.* — Celui qui veut rechercher le principe de l'Univers et de la Divinité, et déterminer de quoi la Nature *crée* toutes choses et à quoi les ramène après dissolution[3], trouvera quatre éléments : le feu, la terre, l'air (ou l'âme) et l'eau[4]. De ces éléments tout est sorti, car *de rien on ne tire rien*[5]; il faut donc à l'origine supposer un principe duquel tout fut formé, et même des principes particuliers pour chaque aspect de la matière[6] : ce sont les *homœoméries.* Chaque être a sa matière

1) Cf. p. 26, note 5.
2) Cf. Cassiodore, etc.

3) Nam tibi de summa cœli ratione deumque
Disserere incipiam, et rerum primordia pandam,
Unde omnis natura creet res, auctet alatque,
Quove eadem rursus natura perempta resolvat.
(Lucr., I, 55. — Senec., *Ep.* 95, 11.)

Principiis, unde hæc oritur variantia rerum.
(Lucr., III, 318; — Nonius, *K.*, p. 184.)

4) Ex igni, terra atque anima *nascuntur* et imbri.
(Lucr., I, 716; — Boet., *Arithm.*, II, 1.)

Creare est traduit par *créer*, conformément à la tradition venue de ces auteurs.

5) Nil igitur fieri de nilo fatendum est,
Semine quando opus est rebus, quo quæque creata
Aëris in teneras possint proferier auras.
(Lucr., I, 205; — Lact., *Ira Dei*, 10.)

6) Sed quam multarum rerum vis possidet in se
Atque potestates, ita plurima principiorum
(Lucr., II, 587; — *aliter* Prisc., I, 249.)

propre, de laquelle il se forme peu à peu[1] : ainsi les viscères proviennent d'*éléments viscéraux*, le sang d'*éléments sanguins*, etc. Sinon, d'où proviendraient les pierres aussi bien que le fer[2], etc.? Comment un corps froid engendrerait-il le froid[3]? Ne voyons-nous pas que c'est la matière vivante qui donne naissance à tout ce qui vit[4]?

Ce n'est pas, d'ailleurs, une condamnation de la génération spontanée : le soleil, la pluie et la terre combinés sont capables d'engendrer[5]. Des êtres se développent pour ainsi dire dans les ventres de la terre, comme le poussin dans l'œuf[6]. Quand ces êtres ont épuisé l'existence que leur avait prêtée l'universelle

1) Quidque sua de materia grandescere alique.
(Lucr., I, 191; — Nonius, 115.)

Visceribus viscus gigni, sanguenque creari
(Lucr., I, 837; — Nonius, Plotius, Charisius.)

Développant cette pensée, Servius avait écrit :
« Ex ossibus, secundum Anaxagoram qui homœomeriam dicit, i. e. omnium membrorum similitudinem esse in rebus creandis, i. e. ex ossibus, ex sanguine, ex medullis. Nam omnia pro parte sui transeunt in procreationem; (Lucr., I, 830).
Nunc ad Anaxagoræ veniamus homœomeriam. »
(Serv., *In Æn.*, IV, 625.)

2) Unde queant validi silices ferrumque creari?
(Lucr., I, 571; — Nonius, *K.*, 225.)

3) Propterea fit uti quæ semina cumque habet ignis
Dimittat, quia sæpe gelum, quod continet in se, mittit.
(Lucr., VI, 876; — Prisc., I, 211.)

4) Ex insensilibus ne credas sensile nasci.
(Lucr., II, 887; — Prisc., I, 132.)

5) Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
Sponte sua, satis id placabat pectore donum.
(Lucr., V, 934; — Macr., *Sat.* VI, 1, 65.)

Vers ainsi interprétés séparés de leur contexte.

6) Crescebant uteri terræ radicibus apti.
(Lucr., V, 805; — Lact., *Inst. div.*, III, 12.)

créatrice[1], la Nature, ils rendent à la terre leurs éléments[2], qu'elle donnera à d'autres, et ainsi de suite jusqu'au jour où s'écroulera la machine du monde[3], où tout retournera dans le vide, en l'immensité duquel tout se meut[4].

2° *L'homme.* — Maintenant quelles sont dans le monde ainsi constitué, la place et la nature de l'homme[5]?

Tout est formé de deux principes[6] : dans l'homme, l'un de ces principes est évidemment l'âme. Mais comment vient-elle au corps? Chez les êtres inférieurs, comme les vers, on ne peut dire qu'elle arrive toute créée du dehors[7] ; sinon, où loger la multitude des âmes attendant leurs corps? Chez l'homme il en est autrement, car son âme (*animus*) se double d'une sorte de principe

Quatenus in pullos animalis vertier ova
Cernimus alituum...

(Lucr., II, 927; — Plotius, *K.*, 445.)

1) Denique ad extremam crescendi perfica finem
Omnia perduxit rerum natura creatrix.

(Lucr., II, 1116; — Nonius, *K.*, p. 160.)

2) Cedit item retro, de terro quod fuit ante,
In terram...

(Lucr., II, 1000 ; — Lact., *Inst. div.*, VII, 12.)

3) Sustentata ruet moles et machina mundi.

(Lucr., V, 96 ; — Probus, 225.)

4) ... Totum video per inane geri res.

(Lucr., III, 17; — Nonius, 416.)

5) Quid, genus humanum propritim de quibus factumst?

(Lucr., II, 975; — Nonius, *K.*, 511.)

6) Nam quæcumque cluent, aut his conjuncta duabus
Rebus ea invenies aut horum eventa videbis.

(Lucr., I, 449; — Nonius, *K.*, 203.)

7) Quod si forte animas extrinsecus insinuari
Vermibus, et privas in corpore posse venire
Credis, nec reputas cur millia multa animarum

(Lucr., III, 720 ; — Nonius, *K.*, 159.)

Sur l'importance de cette question dans la theologie chrétienne, cf. Leibniz, *Théodicée.* I, 86, 90, 91.

vital (*anima*) analogue au principe de vie des animaux[1]. Ce principe naît et meurt : quant à l'âme (*animus*), qui est notre esprit[2], c'est par elle que nous sommes d'origine céleste et que nous avons tous un Père commun[3]; c'est elle qui peut vivre et durer hors du corps[4]; c'est elle enfin qui retourne aux temples resplendissants des cieux quand la terre reprend, à la mort, ce qu'elle avait donné a l'homme[5] : et nous, qui restons vivants, croyons voir encore devant nous et entendre ceux dont la terre garde les os[6].

Dans tous ces fragments isolés, rien ne heurtait précisément les idées théologiques : mais que dire des vers où Lucrèce nous montre l'âme terrifiée de mourir, elle qui devrait au contraire, si elle se sentait immortelle, se réjouir de quitter le corps comme

1) Esse animam cum animo conjunctam : quæ cum animi vi
Perculsa est, exin corpus propellit et icit.

(Lucr., III, 159; — Nonius, K., 124.)

2) Primum animum dico, mentem quam sæpe vocamus.

(Lucr., III, 94; — Charisius, K., 210.)

3) Denique cœlesti sumus omnes semine oriundi
Omnibus ille idem Pater est...

(Lucr., II, 991; — Lact., *Inst. div.*, VI, 10, et *Opif. Dei*, 19.)

Sur le *idem Pater est*, cf. Ritter et Preller; — Patin, sur la religion de Lucrèce.

4) Tanto magis infitiandum est
Totum posse extra corpus durare genique.

(Lucr., III, 794; — Prisc., I, 529.)

5) Cedit item retro de terra quod fuit ante
In terram, sed quod missum est ea ætheris oris
Id rursum cœli fulgentia templa receptant.

(Lucr., II, 1001; — Lact., *Inst. div.*, VII, 12.)

Servius avait commenté ainsi un passage analogue : « Nihil enim est quod perire funditus possit, cum sit τὸ πᾶν, i. e. omne in quod redeunt universa resoluta. Res autem hæc quæ mors vocatur, non est mors : quippe quæ nihil perire facit; sed resolutio. Unde mors a plerisque interitus dicta est, quasi interveniens et mistarum rerum connexionem resolvens. Lucretius (I, 675) :

Continuo hoc mors est illius quod fuit ante.

(Serv., *In Æn.*, IV, 225.)

6) Cernere ut videamur eos audireque coram
Morte obita quorum tellus amplectitur ossa.

(Lucr., I, 175; — Macr., *Sat.*, VI, 1, 4.)

le serpent laisse sa peau dès l'avril[1]. De tels vers durent être la pierre de scandale du Moyen Age[2] : seuls, ils auraient suffi à rendre Lucrèce suspect, à moins qu'on n'y lût la terreur de l'enfer ou qu'on ne les présentât comme une objection.

3° *La Divinité.* — Il semble impossible que les chrétiens du Moyen Age consultent Lucrèce sur ce sujet : cependant les apologistes ne l'avaient-ils pas déjà fait[3]? Le poète n'était-il plus celui qui dépeignit en vers énergiques la misérable condition des hommes courbés sous le joug du polythéisme?

Quels malheurs, quels crimes, quelles impiétés n'a pas causés la religion ancienne[4]? Faut-il rappeler le sang d'Iphigénie rougissant les autels de Diane[5]? Faut-il rappeler ce Jupiter dont le foudre maladroit frappait innocents et coupables, et jusqu'à ses propres temples[6]? Voilà la religion dont il faut délivrer les hommes[7] : celle qui consiste en de vaines pratiques, puisqu'elle ne commande que d'aller d'un autel à l'autre, de se pros-

1) ...Quod si immortalis nostra foret mens,
Non tam se moriens dissolvi conquereretur
Sed magis ire foras, vestemque relinquere, ut anguis.
(Lucr., III, 610; — Lact., *Inst. div.*, III, 18.)

2) Aussi verrons-nous condamner ensemble, au XIIe siècle, les doctrines matérialistes et panthéistiques des Amauriciens, des Épicuriens et des Aristotéliciens.

3) Humana ante oculos fœde cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub religione.
(Lucr., I, 62; — Nonius, K., 314.)

4) Tantum religio potuit suadere malorum
Quæ peperit sæpe scelerosa impia atque facta.
(Lucr., I, 101; — Lact., *Inst. div.*, I, 25.)

5) Aulidæ quo pacto triviæ virginis aram
Iphianassæ turparunt sanguine fœde.
(Lucr., I, 85; — Prisc., I, 285.)

6) ..... tunc fulmen mittit et ædes
Ipse suas disturbat et in deserta recedens
Sæviat, exercens telum, quod sæpe nocentes
Præterit, exanimet indignos inque merentes.
(Lucr., II, 1002; — Lact., *Inst. div.*, III, 17.)

7) Religionum animos nodis exsolvere pergo.
(Lucr., I, 932; — Lact., *Inst. div.*, I, 16.)

terner devant des pierres en étendant les mains, de répandre le sang des animaux[1], etc.

Il est d'autres conceptions d'une Divinité dont la puissance fait se mouvoir en ordre les cieux et donne à la terre les rayons du soleil[2]. Lucrèce en parle, semble-t-il, en termes que ne désavouerait pas un chrétien. S'il ne montre pas cette Divinité attentive à nous[3], il la dépeint du moins avec des attributs assez parfaits ; mais les dieux n'ont pas à s'occuper de nous : ce serait folie de le prétendre ! Que pourrait ajouter à leur bonheur et à leur immortalité ce qu'ils feraient pour nous ? Riche d'elle-même, loin de nos soucis et de nos tourments[4], la Divinité n'a nul besoin de nous : elle est inaccessible à nos passions et supérieure à nos vertus.

Tel était le Lucrèce (sensiblement différent du véritable) que cette tradition de grammairiens et d'apologistes faisait connaître aux écoliers abordant les études théologiques et philosophiques[5] ; sous la forme précise du vers, ces idées furent

1) Nec pietas ulla est velatum sæpe videri
Vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
Et procumbere humi prostratum et pandere palmas
Ante deum delubra, nec aras sanguine multo
Spargere quadrupedum, nec votis nectere vota.
(Lucr., V, 1196 ; — Lact., *Inst. div.*, II, 3.)

2) Quis pariter cœlos omnes convertere et omnes
Ignibus ætheriis terras suffire feraces ;
(Lucr., II, 1097 ; — Nonius, K., 197.)

3) Dicere porro hominum causa voluisse parare
Præclaram mundi naturam...
Desipere est. Quid enim immortalibus atque beatis
Gratia nostra queat largirier emolumenti,
Ut nostra quidquam causa gerere aggrediantur ?
(Lucr., V, 156 ; — Lact., *Inst. div.*, VII, 14.)

4) Omnis enim per se divum natura necessest
Immortali ævo summa cum pace fruatur
Semota a nostris rebus sejunctaque longe ;
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus nihil indiga nostri
Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.
(Lucr., II, 646 ; — Lact., *Ira Dei*, 9.)

5) « Initiandi ergo sumus in grammatica, deinde in dialectica, postea in rhetorica. Quibus instructi ut armis, ad studium philosophiæ debemus accedere. »
(*Ad spuria Bedæ*, Mg., I, 1178.)

« Porro sapientiam veteres philosophiam vocaverunt, id est omnium rerum

comme des centres autour desquels d'autres idées épicuriennes venaient facilement se grouper. Les études grammaticales contribuèrent ainsi à répandre les idées épicuriennes de Lucrèce, surtout chez ceux qui s'occupaient de rattacher la Nature à Dieu. Était-ce assez pour faire définitivement adopter Lucrèce? Non, car les manuscrits du poète étaient là pour contredire les éloges de Lactance et démontrer combien saint Jérôme avait eu raison de proscrire les Épicuriens. De là un double courant d'opinions : tantôt Lucrèce n'était qu'un hérétique, et tantôt il était considéré comme la meilleure source pour commenter les livres physiques de la Bible. Suivant que prévalait l'une ou l'autre opinion, on faisait le silence sur lui ou bien on le citait presque autant que les Néoplatoniciens et autres philosophes. En aucun cas, d'ailleurs, sa morale ne fut adoptée.

Ce départ entre le bon et le mauvais épicurisme apparaît bien chez les deux auteurs qui eurent le plus d'influence sur les maîtres des écoles carolingiennes : saint Isidore et le vénérable Bède.

« Saint Isidore est peut-être le plus grand compilateur qu'il y ait jamais eu. Ses ouvrages, qui représentent des extraits de bibliothèques tout entières, dans un temps où il y en avait si peu, furent d'autant plus décisifs pour la culture générale, qu'ils se distinguaient davantage par un agencement simple et clair, facile à saisir et à la portée de tous. »

« L'ouvrage de saint Isidore fut donc pour le Moyen Age une vraie mine où l'on puisa surtout maintes connaissances sur l'an-

humanarum atque divinarum scientiam. Hujus philosophiæ partes tres esse dixerunt, id est, physicam, logicam, ethicam. Physica, naturalis est; Ethica moralis; Logica rationalis. Harum prima naturæ et contemplationi rerum deputatur; secunda in actione et cognitione recte vivendi versatur; tertia in discernendo verum a falso ponitur. »

(Isid., *Ind. Differentiarum*, l. II, c. xxxix, 149; Mg., V, 93.)

« Philosophi... Ethici, Logici, Physici, nam aut... aut de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste. »

(Raban. Maur., *De Universo*, l. XV, c. i, p. 416.)

tiquité, dans un temps où le souvenir en était éteint et où l'on ne lisait plus les auteurs que saint Isidore cite directement ou de seconde main. Cette œuvre n'est sans doute qu'un dictionnaire des arts et des sciences; mais c'est justement par là qu'elle répondait le mieux au degré inférieur de la culture de ces temps qui commençait à s'annoncer. Cette manière de faire des Étymologies, insensée, il est vrai, mais transmise par l'antiquité au Moyen Age, avait du moins l'avantage d'aider parfois la mémoire[1]. »

Aussi l'auteur des Étymologies fut-il, avec Lactance, celui qui contribua le plus à répandre les théories de Lucrèce dans les écoles du Moyen Age[2]. Ce n'est pas qu'il soit toujours favorable à cet Épicurien hérétique[3] et immoral : il reproduit l'accusation de Donat et de Quintilien[4] et ne rappelle, des éloges de Lactance, que le passage contre la superstition; encore le retourne-t-il contre Lucrèce[5]. Cependant le poète lui semble assez connu pour

1) Ebert, *Histoire de la littérature du Moyen Age en Occident*, p. 556 et 561, trad. Aymeric et Condamin.

2) Ses opinions avaient la même valeur que celles des premiers Pères de l'Église : on le préférait même à saint Ambroise : «... vel Ambrosio præferendus » disent les Bollandistes (*Mg.*,Isid., *op.* I, p. 148). — Dans son livre *De scintillis* le moine Defensor (VII[e] siècle) cite les paroles d'Isidore à côté de celles du Christ, dans les évangiles, des apôtres Pierre et Paul, de Salomon, d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin et de Basile. Les citations d'Isidore sont parmi les plus longues; elles fournissent en particulier la maxime épicurienne : « Reus animus nunquam securus est » (*De scint.*, c. LI ; Mg., t. LXXXVIII, 684).

3) « Eadem materia apud hereticos et philosophos volutatur... divisi sunt autem et hi in hœresibus suis, habentes quidam nomina ex auctoribus, ut Platonici, Epicurei, Pythagorici... Epicurei dicti ab Epicuro, quodam philosopho amatore vanitatis, non sapientiæ, quem etiam ipsi philosophi porcum nominaverunt, quia se volutans in cœno carnali, voluptatem corporis summum bonum asseruit; qui etiam dixit nulla providentia divina instructum esse aut regi mundum. » (Isid., *Etym.*, l. VIII, c. VI ; — cf. Hieron., *Com. in Epist. ad Titum*, c. III, v. 10.)

4) « Patratio enim est rei venereæ consommatio. Lucret : Et bene parta patrant » (Is.. *Etym.*, IX, c. V, 3).

Cf. note à Donat. *Introd.* — Cependant saint Jérôme (*Adv. Jov.*) avait montré Lucrèce détestant l'amour sensuel.

5) « Superstitiosos ait Cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent « (Isid., *Etym*, l. X, S, 244).

« Lucretius autem superstitionem dicit superstantiam rerum, id est, cœlestium

mériter une mention dans ses Chroniques[1], toutes brèves qu'il les ait faites.

Autre est son attitude lorsqu'il s'agit de théories physiques : dans ses Étymologies et son livre sur la Nature (*De Natura Rerum*), Isidore cite abondamment Lucrèce[2]. Le poète est un de ces anciens dont l'opinion est presque aussi considérable, en ces matières, que celle des Pères catholiques; aussi est-il très souvent cité lorsque saint Isidore examine ces questions.

1° *Les éléments primitifs des choses.* — L'auteur emprunte d'abord aux grammairiens, sinon à Lucrèce lui-même, le principe épicurien[3] : *Rien ne se perd et rien ne se crée*; il s'étend ensuite longuement[4] sur la constitution de toutes choses par les

et divinarum quæ super nos stant; *sed male dicit* » (Isid., *Etym.* VIII, III, 7 ; — Lucr., I, 66).

Le passage, comme beaucoup d'autres, semble extrait de Servius, mais il est démarqué et changé :

« Sec Lucr. Superstitio est superstantiam rerum, i. e. coelestium et divinarum, quæ super nos stant, *inanis et superfluus timor* » (Serv., *In Æn.*, VIII, 187).

1) « Ptolemœus Alexander regnat annis X. Syria per Gabinium in Romanorum dominium transiit. Poeta quoque Lucretius nascitur, qui postea se furore amatorio interfecit » (*Chr.* 60). — Pour apprécier cette simple mention, il faut rappeler ce que dit Isidore dans sa préface : « Horum nos temporum summam, ab exordio.. ad Sisebuti, Gothorum regis principatum, quanta potuimus brevitate, notavimus « (*Præfatio ad Chronicon*).

(Mg., VII, p. 1037.)

2) Isidore écrit dans la préface de son *De Natura Rerum* : « Quæ omnia, secundum quod a veteribus viris, ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, proferentes, brevi tabella notavimus. Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosa scientia est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur. »

(Isid., *De Natura Rerum, in præf.*)

« In hoc libello, quasi in quadam brevi tabella, quasdam cœli causas, situsque terrarum et maris spatia annotavimus, ut in modico lector ea percurrat et compendiosa brevitate etymologias eorum causasque cognoscat .»

(Isid., *Etym.*, l. XIII *De mundo et part. præf.*)

3) Ex nihilo nihilum, ad nihilum nil posse reverti.

(Isid., *Etym.*, l. I, 17.)

4) « Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas, ut nec visui pateant, nec τομὴν (id est, sectionem) recipiant; unde et ἄτομοι dicti sunt. Hi per inane totius mundi irrequietis motibus volitare, et huc

atomes, sur l'eau génératrice des êtres [1] et les petits organismes qui engendrent nos maladies [2]. Parlant des pluies qui saturent et fécondent la terre, il cite le fameux vers : *Ex igni*..., où se ré-

atque illuc ferri dicuntur, sicut tenuissimi pulveres, qui infusis per fenestras radiis solis videntur; ex iis arbores, et herbas et fruges omnes oriri... etc. »

(Isid., *Etym.*, l. XIII, c. II, 1.)

Les citations grecques autorisent à supposer que saint Isidore a consulté d'autres auteurs que Lucrèce : cf. Servius, *In Virgilii Bucol.* VI, 31, où se trouve une partie de ce texte.

1) « Alii aquam dicunt genitalem in terris moveri et eas simul concutere, sicut vas, ut dicit Lucretius. »

(Servius, *In Æn.*, II, 479; — Isid., *Etym.*, l. XIV, c. I, 3.)

Lucrèce avait ecrit (l. VI, 555) :

Ut vas in terra non quit constare, nisi humor
Destitit in dubio fluctu jactarier intus.

2) « Item alii aiunt pestifera semina rerum multa ferri in aerem, atque suspendi, et in externas cœli partes aut ventis aut nubibus transportari. Deinde quaqua feruntur aut cadunt per loca et germina cuncta ad animalium necem corrumpunt ; aut *suspensa manent in aere*, et cum spirantes auras, illa quoque in corpus pariter absorbemus, atque inde languescens morbo corpus, aut ulceribus tetris aut percussione subita exanimatur. Sicut enim *cœli novitate vel aquarum corpora* advenientium tentari consueverunt, adeo ut morbum concipiant, ita etiam aer corruptus ex aliis cœli partibus veniens, subita clade corpus corrumpit atque repente vitam exstinguit. »

(Isid., *De Natur. Rer.*, c. XXXIX, 2.)

... primum multarum semina rerum
Esse supra docui quæ sint vitalia nobis,
Et contra quæ sint morbo mortique necessest
Multa volare. Ea cum casu sunt forte coorta
Et perturbarunt cœlum, fit morbidus aer.
Atque ea vis omnis morborum pestilitasque*
Aut extrinsecus ut nubes nebulæque superne
Per cœlum veniunt, aut ipsa sæpe coortæ
De terra surgunt...
Nonne vides etiam cœli novitate et aquarum
Temptari procul a patria quicumque domoque,
Adveniunt ideo quia longe discrepitant res...
Quæ (species hominum) cum quatuor inter se diversa videmus
Quattuor a ventis et cœli partibus esse...
Hæc igitur subito clades nova pestilitasque*,
Aut in aquas cadit aut fruges persidit in ipsas,
Aut alios hominum pastus pecudumque cibatus,
Aut etiam suspensa manet vis aère in ipso,

*) Cf. Non. 157.

sume la doctrine des quatre éléments[1] si populaires dans la première partie du Moyen Age.

2o *La terre et les phénomènes physiques.* — La terre est suspendue dans le vide et tenue en équilibre comme par des poids : telle est du moins l'opinion de Job[2] (et d'autres philosophes cités

Et, cum spirantes mixtas hinc ducimus auras.
Illa quoque in corpus pariter sorbere necessest
Consimili ratione venit bubus quoque sæpe...
Languebat corpus, leti jam limine in ipso
Et simul ulceribus quasi inustis omne rubere
Corpus...

(Lucr., VI, 1090-1166.)

1) « Imbres autem et ad nubes et ad pluvias pertinent, dicti a græco vocabulo, quod terram inebrient ad germinandum. Ex his enim cuncta creantur, unde et Lucretius :

Ex igni terra atque anima nascuntur, et imbri.

(Isid., *Etym.*, l. XIII, c. x, 4; – cf. Servius, *In Æn.*, I, 123.)

Lucrèce avait écrit (I, 715) :

Et qui quatuor ex rebus posse omnia rentur,
Ex igni terra atque anima procrescere et imbri.

Dans son *De Instit. Arith.* (l. II, c. I), Boèce semble avoir cité ce vers sans nommer Lucrèce, ce qui a fort exercé, aux xe et xie siècles, la sagacité des correcteurs. Le texte de Boèce (édit. Klotz) porte : «... jam vero mundum corpora quatuor non ignoramus efficere; namque, ut ait : *Ex imbri, terra atque anima gignuntur et igni...* Ses correcteurs ajoutent tantôt le nom de Lucrèce, tantôt celui de Platon : *ut ait Lucretius* (r) — *ut ait Plato* (e. l.). L'un considère ce vers comme une glose, tandis qu'un autre, pour l'identifier, écrit simplement au-dessus de : *ut ait* : *Ex imbri...* les mots : *poeta vel philo...*, qu'un second correcteur complète : ... *sophus Lucretius* (v. les Mss.).

2) « Qualiter terra super aerem fundata *libratis credat stare ponderibus*, sic dicit Ambrosius : de terræ autem qualitate (l. I, c. VI) sive positione, sufficiat secundum Scripturam Job sciendum « quia suspendit terram in nihilo ». — Philosophi quoque similiter opinantur, aere denso terram sustineri et quasi spongiam mole sua immobilem pendere, sicque, ut æquali motu hinc atque inde, *veluti alarum suffulta remigiis*, ex omni parte librata propendeat, nec in partem possint inclinari alteram. »

(Isid., *De Nat. Rer.*, c. XLV, 1.)

Cf. Lucr., II, 602;

Aeris in spatio magnam pendere docentes
Tellurem, neque posse in terra sistere terram.

Cf. *id.*, V, 543 ; *id.*, I, 1058 et 1064, etc.

par Lucrèce) qui compare la terre à une éponge maintenue immobile par sa masse. On peut même tirer de là une explication des tremblements de terre à laquelle saint Isidore ajoute, sans doute pour la christianiser, un commentaire moral pris de la Bible[1]. C'est encore à Lucrèce que saint Isidore recourt pour expliquer les phénomènes du jour et de la nuit[2], le tonnerre[3], les vents[4], la pluie[5], et d'autres phénomènes naturels[6]; il imite du VI[e] livre de

1) « Sapientes dicunt terram in modum spongiæ esse, conceptumque ventum rotari et ire per cavernas. Cumque tantum ierit, quantum terra capere non possit, huc atque illuc ventus fremitum et murmura mittit. Dehinc quærentis vi viam evadendi, dum sustinere eum terra non potuerit, aut tremit, aut dehiscit ut ventum egerat. Inde autem fieri terræ motum dum universa ventus inclusus concutit... » (Cf. Lucr., VI, 590, etc.)

« Terræ autem motio pertinet ad judicium, quando peccatores et terreni homines spiritu oris Dei concussi commovebuntur. Item terræ commotio hominum terrenorum est ad fidem conversio. Unde scriptum est : « Pedes ejus steterunt, et mota est terra », utique ad credundum. »

(Isid., *De Nat. Rer.*, c. XLVI, 1.)

2) « Noctem autem fieri, aut *quia longo itinere lassatur sol*, et, cum ad ultimum cœli spatium pervenit, elanguescit, ac labefactos efflat suos ignes; aut quia eadem vi sub terras cogitur, qua super terras pertulit lumen, et sic umbra terræ noctem facit. Unde et Virgilius... »

(Isid., *Etym.*, l. V, c. XXXI, 3; *De Nat. Rer.*, c. II, et c. XVII.)

Cf. Lucr. (V, 648) :

At nox obruit ingenti caligine terras
Aut ubi de longo cursu sol ultima cœli
Impulit, atque suos efflavit languidus ignis
Concussos itere et labefactos aere multo ;
Aut quia sub terras cursum convertere cogit
Vis eadem, supra quæ terras pertulit orbem.

3) Cf. notes à Raban-Maur.

4) Cf. Raban-Maur.

5) Cf. Raban-Maur.

6) « Cur mare majus non fiat ac tantis fluviorum copiis nullatenus crescat, Clemens episcopus dicit eo quod naturaliter salsa aqua fluentum dulce in se receptum consumat, eo quod fit ut illud salsum maris elementum quantascumque recipit copias aquarum, nihilominus exhauriat : adde etiam quod venti rapiunt et vapor calorque solis assumit. Denique videmus lacus multasque lacunas parvo sub momenti spatio ventorum flatibus solisque ardore consumi. Salomon autem dicit : « Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur » (*Eccles.*, I, 7). Ex quo intelligitur mare ideo non crescere quod etiam per quosdam occultos profundi meatus aquæ revolutæ ad fontes suos refluant, et solito cursu per suos amnes recur-

longs passages, dont on ne peut pas nier la provenance. Lui-même nomme d'ailleurs assez souvent Lucrèce pour qu'on ne puisse l'accuser d'avoir voulu cacher l'origine de ces idées.

3° *L'homme.* — Isidore s'inspire moins volontiers de Lucrèce lorsqu'il parle de l'homme et de son rôle dans la nature. Cependant il lui emprunte les hypothèses sur la découverte des métaux[1] et la façon dont l'homme apprit[2] à les travailler. Il explique également d'après Lucrèce comment se font nos perceptions, pourquoi de loin nous voyons ronde une tour carrée[3], etc. Enfin il

rant. Mare autem propterea factum est, ut omnium cursus fluviorum recipiat. Cujus cum sit altitudo diversa, indiscreta tamen dorsi ejus æqualitas. »

(Isid., *De Nat. Rer.*, c. XLI ; cf. Lucr., VI, 608.)

En un autre passage sur les fluctations du Nil (Isid., *De Nat. Rer.*, XLIII, 1-2), Isidore imite Lucr., VI, 712, etc. On pourrait encore signaler d'autres rapprochements.

1) « Apud antiquos autem prius æris quam ferri cognitus usus. Ære quippe prius proscindebant terram, ære certamina belli gerebant, eratque in pretio magis æs; aurum vero et argentum propter inutilitatem rejiciebantur. Nunc versa vice jacet æs, aurum in summum cessit honorem ; sic volvenda ætas commutat tempora rerum. »

(Isid., *Etym.*, l. XVI, c. XX, 1.)

« Ferri usus post alia metalla repertus est. Cujus postea versa in opprobrium species. Nam unde prius tellus tractabatur, inde modo cruor effunditur. »

(Isid., *Etym.*, XVI, XXI, 2.)

Et ideo ære (sunt cymbala Cæreris) quod terram antiqui colebant ære, prius quam ferrum esset inventum. »

(Isid., *Etym.*, VIII, II, 66; — Lucr., V, 1290.)

2) *Etym.*, l. XVI, c. XVIII, 14. — Cf. « Denique in fabrica nisi omnia ad perpendiculum et certam regulam fiant, necesse est ut cuncta mendosa instruantur ut aliqua prava sint, aliqua cubantia, prona nonnulla, alia supina, et propter hoc universa ruunt constructa. »

(Isid., *Etym.*, l. XIX, c. XVIII, 2.)

3) « Nam quamvis quadratæ aut latæ construantur, procul tamen *videntibus rotundæ existimantur* : ideo quia omne cujusque anguli simulacrum per longum aeris spatium evanescit atque consumitur et rotundum videtur. »

(Isid., *Etym.*, l. XV. II, 19.)

Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,
Propterea fit uti videantur sæpe rotundæ,
Angulus obtusus quia longe cernitur omnis,
Sive etiam potius non cernitur ac perit ejus
Plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus,

reproduit, en décrivant les animaux[1], un certain nombre de traits dont les imagiers et les bestiaires du Moyen Age ont pu tirer parti.

Il suffit de ces quelques citations pour montrer combien fut profonde (sauf en morale) l'influence de Lucrèce sur le Docteur espagnol : cette influence agira par lui sur Raban-Maur.

Loin de subir autant que saint Isidore l'influence directe ou indirecte du poète d'Épicure, Bède le cite à peine[2]. Son *De arte metrica* contient deux fois le nom de Lucrèce[3] : mais c'est en des passages copiés de grammairiens antérieurs. Le même ou-

Aera per multum quia dum simulacra feruntur
Cogit hebescere eum crebris offensibus aër.
Hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis
Fit quasi ut ad tornum saxorum structa tuamur.

(Lucr., IV, 350.)

L'importance du passage de saint Isidore est considérable, surtout si l'on donne toute sa valeur au mot *existimatur*. La perte d'une fiche nous empêche de rapprocher de cette citation de saint Isidore un autre fragment où étaient employés les mots *aeris*, *intuitus oculi*, etc., et qu'on aurait pu comparer à la théorie de la vision (Lucr., III, 356).

1) Cf. le XII° livre des *Etymol.*, c. II, III, XIV, etc.; citons : « ... ut illa triformis bestia : prima leo, postrema draco, media ipsa chimæra, id est capra. » *Étym.*, l. I, c. XL, 4 ; — Hier., *Ep.* 123 ; — Lucr., V, 905).

2) Son prédécesseur à l'abbaye de Weremouth lui avait cependant légué une très riche bibliothèque : « Innumerabilium librorum omnis generis copiam apportavit », dit Stevenson, cité par Ebert (*l. l.*, trad., p. 673).

3) «... Enarrativum... item Lucretii carmina... « (Bède, *De arte metrica*, II 25 Mg., I. p. 170 et 171. — Dosithée, K. VII, 428).

« ... Nam et in exemplis antiquorum inveniuntur aliquoties duo spondei in fine versus, sicut et duo dactyli nonnunquam, ut sunt illa Maronis ;

At tuba terribilem sonitum procul excitat horrida

et

Aut leves ocreas lento ducunt argento

quamvis hoc rarissime inveniatur, nisi ita ordinatum ut et dactyli, qui in fine est, ultima syllaba per *synalepham* sequenti versui jungatur... quas (regulas) moderni poetæ distinctius ad certæ normam definitionis observare maluerunt. Nam et vocalem brevem quæ *q* et *u* et vocali qualibet exciperetur voluerunt esse communem, ut Lucretius (VI, 668).

Quæ calidum faciunt aquæ tactum atque vaporem. »

(B. *De arte metr.*, II, 16; Mg., I, 170.)

Cf. *Audacis excerpta*, K. VII, 329.

vrage présente aussi un vers[1] dont la pensée est tout épicurienne, mais qui est tiré d'un auteur chrétien. Cependant Bède connaît le *Ex nihilo nihil...* qu'il commente en un sens orthodoxe[2]. Sur les questions naturelles, il adopte parfois les solutions empruntées à Lucrèce par saint Isidore[3],

1) Immortale nihil mundi compage tenetur.
(*De arte metrica*, Mg. I.)

Ce vers n'est pas hétérodoxe, certains théologiens soutenant encore que l'âme est immortelle, non par sa nature, mais par un don spécial de Dieu. C'est un extrait de Juvencus, que saint Jérôme cite (*Chron.*, a. 332) et loue fort et dont l'œuvre rappelle, en certains vers, Lucrèce :

Immortale nihil mundi compage tenetur
Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma,
Non mare, non tellus, non ignea sidera cœli;
Nam statuit genitor rerum irrevocabile tempus
Quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.
[Juv. Presbyter (Hispanus), *Evangel. hist. initio.*]

D'ailleurs Bède ne cache pas qu'il a compilé ses prédécesseurs : « Hæc diligenter ex antiquorum opusculis scriptorum excerpere curavi » (*De Arte metr.*, Mg. I, 174).

2) « Ex nihilo nihil fit » [I *Phys.* (?)] Intelligitur per naturalem actionem. Omnis enim naturalis actio præsupponit subjectum. Vel aliter, ex nihilo nihil fit, scilicet ab agente naturali, sed bene ab agente supernaturali, scilicet Deo; is enim hoc universum ex nihilo creavit, hodieque singulas animas rationales ex nihilo creat. »

(*Sententiæ philos. ex Aristot.* E.; — *Bedæ dubia*. Mg. I, 992.)

(Peu importe à ces recherches que le passage soit de Bède ou d'un de ses contemporains; il en est de même pour l'origine de la maxime commentée; sous sa forme épicurienne elle était trop connue pour qu'il fût possible d'en faire abstraction).

3) Ainsi, à propos de la mer : « Quod mare fluviorum accursu non augetur, dicunt naturaliter salsis undis fluentum dulce consumi, vel ventis aut vapore solis abripi, ut in lacis lacunisque probamus in brevi momento desiccatis, vel etiam occulto meatu in suos refluere fontes, et solito per suos amnes gressu recurrere. Marinis autem aquis dulces superfundi, utpote leviores; ipsas vero ut gravioris naturæ magis sustinere superfusas. »

(Bed., *De Nat. Rer.* c. XL; — cf. Lucr., VI, 608.)

Sur les éruptions de l'Etna (*id.*, c. L), Bède copie Isidore qui imite Lucrèce d'assez loin ; de même sur le Nil : « Nilo flumine quod inter ortum solis et Austrum enascitur, pro pluviis utitur Ægyptus, propter solis calorem imbres et nubila respuens. Mense enim maio, dum ostia ejus, in quibus in mare influit,

mais les applique à la magie plutôt qu'à la vraie science[1].

On ne saurait d'ailleurs, malgré les erreurs d'Isidore de Séville, placer son œuvre sur le même rang que celle de Bède, qui consacre un livre entier à l'étude des présages par le tonnerre le jour du sabbat, et un autre à la prévision de la mort. Mais il importait, avant d'étudier Alcuin, de faire connaître quelle fut l'attitude de son maître[2] à l'égard de Lucrèce.

(*A suivre.*) J. PHILIPPE.

Zephyro flante, undis ejectis arenarum cumulo præstruuntur, paulatim intumescens ac retro propulsus, plana irrigat Ægypti; vento autem cessante, ruptisque arenarum cumulis, suo redditur alveo » (Bed., *De Nat. Rer.*, c. XLIII).

Rappelons que l'ouvrage de Bède fut commenté, vers 1008, par l'Anglais Bridfertus (monachus Ramesiensis).

1) « Philosophi qui artificiali scientia rerum naturas atque præsagia intellectuali speculatione subtiliter cernere, juxta sagacissimi eorum ingenii nimiam fragrantiam conati sunt de Saturni diei tonitruum omnibus præfigurationibus, quæ taliter investigare atque exponere dicuntur » (Beda, *De tonitruis*, p. 614).

2) « Tractatus quos rogastis direximus, deprecantes ut quantocius scribantur et remittantur, quia nobis valde necessarii sunt propter legentium utilitatem, quos dominus Beda magister noster sermone simplici sub sensu subtili composuit. » (Alcuin, *Epist.*, 138; Mg., I, 378.)

LES

APOCALYPSES APOCRYPHES DE DANIEL[1]

I

Dès que l'homme réfléchit, un des problèmes qui se dressent devant son esprit et réclament le plus impérieusement une solution est celui de sa destinée. A quelque époque de l'histoire que nous le placions et dans quelque lieu de la terre que nous voyions l'être humain chercher à savoir, c'est toujours la grande question de *l'au-delà* qui le préoccupe. Tous apportent leur réponse à cette question; et pour nous faire une idée quelque peu complète des diverses solutions qui ont été proposées, les documents les plus variés s'offrent à nos investigations. Mais nous ne devons pas seulement interroger les fondateurs de religions, les philosophes, les savants, les historiens; à côté de cette élite, les conceptions populaires, produit d'une imagination souvent enfantine et terre à terre, n'en ont pas moins une importance capitale à nos yeux.

En effet, lorsque nous rencontrons chez un auteur une réponse au problème qui préoccupait ses contemporains, nous devons nous garder de lui en attribuer à lui seul la paternité. Souvent il n'est qu'un écho des idées qui avaient cours parmi le peuple, et nos recherches seraient condamnées à la plus complète stérilité, si nous ne tenions un grand compte des éléments épars puisés à des sources multiples. Il faut remonter à ces sources, dont la connaissance nous permet seule de nous rendre compte de la ge-

1) Le travail que nous publions ici est la reproduction de la plus grande partie d'une thèse présentée par l'auteur à la Faculté de théologie protestante de Paris. (*Note de la Réd.*)

nèse, du développement et de l'enchaînement des croyances et des faits.

Nous pouvons admirer le poème du Dante et l'art avec lequel il nous dépeint les tourments des damnés ou la félicité des élus ; sa description de l'enfer, du purgatoire et du paradis, prise en elle-même et en tout état de cause, est au-dessus de tout éloge. Mais l'intérêt scientifique grandira bien davantage si nous pouvons savoir à quelles sources le poète a puisé ; nous apprendrons par exemple qu'il affecte tel châtiment à telle faute parce qu'il a pris ce renseignement dans une Apocalypse populaire, comme celle de Pierre ou de Paul[1], ou qu'à telle bonne action il attache telle récompense parce que cette notion lui est fournie par l'Apocalypse de la Vierge[2] ; il empruntera d'autres traits aux Oracles Sibyllins, et, pour parfaire son œuvre chrétienne, il ne craindra pas de solliciter l'aide païenne d'un Virgile ou d'un Homère. C'est dire combien nous attachons de prix à la connaissance des croyances populaires relatives à la destinée humaine : les unes ne nous sont conservées que par la voie de la tradition orale ; il en est d'autres, au contraire, qui nous sont connues par des écrits auxquels la faveur populaire a été longtemps attachée. A cette dernière catégorie appartiennent un grand nombre d'œuvres apocryphes de tout genre, notamment les Apocalypses.

On a peut-être trop dédaigné de telles productions. On s'attachait aux doctrines eschatologiques d'un savant Père de l'Église ou aux élucubrations souvent bizarres d'un théologien en renom. Quant aux œuvres populaires, bonnes tout au plus à satisfaire la curiosité du vulgaire, elles ne semblaient mériter à aucun titre d'arrêter l'attention d'un philosophe. Depuis quelques années un revirement se produit. La découverte de plusieurs manuscrits détourne de leurs études traditionnelles un certain nombre de savants. Les Apocalypses surtout commencent à être étudiées

1) Cf. A. Lods, *L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre*, Paris, Leroux, 1893. — Cf. aussi l'Apocalypse de Paul dans Tischendorf : *Apocalypses apocryphæ*, Lipsiæ, 1866.

2) *Texts and Studies*, vol. II, n° 3 : Montague-Rhodes James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893, p. 109 ss.

avec un soin particulier, et les résultats déjà obtenus nous paraissent un encouragement à persévérer dans cette voie. Parmi ces Apocalypses, les unes ont été examinées avec le plus grand soin, et il semble vraiment qu'on ait dit le dernier mot à leur sujet. Mais il en est d'autres, fort peu connues jusqu'à présent. Quelques-unes d'entre elles seront l'objet de ce présent travail ; nous voudrions faire connaître les Apocalypses apocryphes de Daniel.

Les Apocalypses apocryphes de Daniel, que nous connaissons, sont au nombre de neuf : une en persan, une en copte, une en arménien et six en grec. Sauf la persane, ces Apocalypses n'ont encore été l'objet d'aucune étude spéciale ni d'ensemble. L'Apocalypse copte a été imprimée par Woide dans son *Appendix ad editionem N. T. græci e codice Alexandrino*. Oxford, 1799, in-fol., p. 140 ss. Cette même Apocalypse se trouve en manuscrit à la Bibliothèque Nationale, fonds copte, n° 58. L'Apocalypse arménienne a été éditée par le P. Gr. Kalemkiar dans : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (t. VI, 2e fasc., Vienne, 1892, p. 109 ss.), d'après trois manuscrits. Les Apocalypses grecques ont été en partie éditées par Tischendorf, dans la préface de ses *Apocalypses apocryphæ*, p. xxx ss., mais il ne donne pas le texte en entier; l'un des manuscrits est à la Bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, et vient d'être édité par M. Klostermann; deux autres manuscrits sont à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous les numéros 2180 et 947. Vienne possède deux manuscrits d'une Apocalypse grecque de Daniel. La Bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, possède encore deux oracles sur les îles de Crète et de Chypre, attribués à Daniel. A. Vassiliev a édité trois textes d'Apocalypses de Daniel; nous y reviendrons ultérieurement. Enfin l'Apocalypse persane a été étudiée par M. James Darmesteter, dans le 73e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (*Mélanges Renier*, p. 405 ss.). Elle fait partie d'une *Histoire de Daniel* apocryphe, qui a été éditée en entier par M. Zotenberg, en persan, avec traduction allemande en regard du texte, dans l'*Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, 4e livr., Halle, 1869, p. 385 ss.

Comme ces ouvrages n'ont pas encore paru en français, au lieu

de longues analyses et de fastidieuses dissertations, nous croyons préférable de faire connaître les textes eux-mêmes. Nous donnons donc la traduction en français des Apocalypses copte et arménienne. A cause de la ressemblance des Apocalypses grecques entre elles, nous traduirons le meilleur texte avec quelques variantes, afin que le lecteur soit à même d'en apprécier le contenu. Pour l'Apocalypse persane proprement dite, nous renvoyons le lecteur à l'article de M. Darmesteter. Mais nous emprunterons quelques extraits aux chapitres qui précèdent et à ceux qui suivent l'Apocalypse. De la sorte, on pourra se faire une idée d'ensemble de l'histoire de Daniel en persan.

*
* *

Le nombre des Apocalypses apocryphes actuellement connues est suffisant pour qu'on puisse songer à les classer : une telle classification, sans avoir rien de rigoureux, présente néanmoins certains avantages, tant pour l'étude générale de l'apocalyptique que pour la compréhension particulière de notre sujet.

Nous croyons qu'on peut répartir en deux classes les Apocalypses. Dans la première entreront les écrits purement fantaisistes, où l'auteur donne libre cours à son imagination. Sans aucun souci du vrai non plus que du vraisemblable, il s'occupe surtout de l'au-delà : la seconde venue du Christ, précédée de l'Antichrist[1] et accompagnée de phénomènes extraordinaires ; la description détaillée de l'enfer ; l'assignation spéciale du châtiment au délit, tel est le thème habituel sur lequel l'auteur exécute des variations bizarres, qui touchent à toutes les conceptions popu-

1) Nous employons intentionnellement le mot *Antichrist* pour désigner le personnage qui s'élèvera contre le Christ au moment où celui-ci viendra établir son règne définitif. On dit ordinairement *Antéchrist*. Son apparition précédera la seconde venue du Christ ; dans ce sens il est donc bien « Antéchrist », et cette considération a prévalu dans la langue française. Cependant le Christ, à sa parousie, aura à lutter contre un ennemi qui subornera les hommes par de faux miracles et de fausses merveilles. Cet ennemi dernier dont le Christ triomphera est l'*Antichrist*. Nous avons choisi ce mot de préférence à l'autre. Il est étymologiquement plus exact ; il renferme la notion d'inimitié, d'opposition, qui a donné naissance à ce personnage fantastique.

laires de l'époque, mais dont chacune le ramène au motif fondamental (Apocalypse de Pierre, de la Vierge, de Paul, etc.).

La seconde classe comprendra un genre d'ouvrages où le but est bien le même que dans les précédents, mais avec une notable différence dans le choix des moyens. L'histoire y joue un grand rôle, et c'est précisément son intervention qui rend intéressante l'étude de ces Apocalypses. L'auteur, après quelques mots d'introduction, retrace comme encore à venir l'histoire du passé avec des détails suffisants pour qu'on puisse lire au travers de ses allusions; arrivé à son époque, il continue à prophétiser; mais immédiatement le vague des figures et l'invraisemblance du récit font sentir au lecteur qu'il sort du domaine de l'histoire et qu'il se meut sur le terrain de la pure imagination (Apocalypses de Daniel, Apocalypse syriaque d'Esdras).

Les Apocalypses apocryphes de Daniel, comme du reste toutes les Apocalypses, ont pour ancêtre le livre biblique de Daniel. Elles imitent surtout la seconde partie de ce livre (VII-XII). Au point de vue littéraire, il y a un enchaînement continu du livre de Daniel jusqu'à la plus récente de nos Apocalypses apocryphes. Dans cette longue chaîne, plusieurs intermédiaires ont disparu ou du moins sont encore inconnus. C'est ainsi que dans sa *Stichométrie* Nicéphore parle d'un livre apocryphe de Daniel; or, des six ou sept Apocalypses de Daniel que nous possédons en grec, aucune n'est l'ouvrage cité par Nicéphore; toutes sont postérieures à l'époque où vivait le patriarche de Constantinople, † 828.

L'intérêt principal que présente l'étude de nos Apocalypses est de faire ressortir la longue durée de ce genre littéraire. L'inspiration apocalyptique fournie par le livre de Daniel n'est même pas épuisée par le moyen âge. L'histoire de l'apocalyptique ne doit pas s'arrêter à la plus jeune des Apocalypses de Daniel; pour en avoir une vue d'ensemble, il faut poursuivre jusqu'à nos jours. N'est-ce pas après la guerre de 1870 que parurent des ouvrages apocalyptiques où la description de l'Antichrist est trait pour trait celle d'un Napoléon ou d'un Boulanger? Et de nos jours même, ne fixe-t-on pas, avec une mathématique précision, la date

de la destruction de Paris (1896), de la fin du monde (le jeudi 11 avril 1901), et de la parousie du Christ[1] ?

De même, en remontant la série, ce ne serait peut-être pas au livre biblique de Daniel que l'historien devrait fixer son point de départ. Ce livre nous présente un genre littéraire tout formé. Or, en vertu de la continuité historique, il ne peut avoir été créé de toutes pièces *ex abrupto*; il suppose des aînés; la plupart sont perdus sans doute; mais n'en avons-nous pas des traces manifestes dans le livre du prophète Zacharie, dans Ézéchiel XXXVIII et XXXIX et enfin dans Ésaïe XXIV et XXV?

Qu'on ne nous accuse pas d'exagération. Ce qui donne la longévité à ce genre d'écrits, c'est qu'ils répondent à un besoin permanent de l'esprit humain : c'est une raison psychologique qui en explique la genèse, comme elle en explique la persistance à travers les siècles.

De tous temps, les hommes religieux faisant partie d'une communauté constituée se sont considérés comme étant seuls en possession de la vérité. Il en était ainsi chez les juifs. Seuls ils avaient un livre sacré qui renfermait réellement le dessein de Dieu à l'égard de l'humanité et de l'univers. Mais il fut un temps où *la loi et les prophètes* suffisaient à Israël. Puis à ces deux recueils s'en joignit bientôt un troisième : les *Hagiographes*; et cette collection forma un nouveau recueil qui, pour les fidèles des âges suivants, devint une œuvre également divine en ses trois parties. Le même principe a présidé à la formation du canon du Nouveau Testament.

Ce qu'il y a de curieux et ce qui vaut la peine d'être remarqué, c'est que, dans les deux cas, les fidèles d'une communauté religieuse, possédant un livre inspiré, ne s'en trouvent pas satisfaits et veulent compléter par des productions personnelles ce qu'ils trouvent de défectueux dans le susdit recueil.

Ces tentatives pour remédier à l'insuffisance de l'enseignement biblique par l'exposé de conceptions personnelles se rencontrent

1) Librairie Neal, 248, rue de Rivoli, Paris. Cf. *Coming wars and great events, 160th thousand, enlarged edition, by the author of « The coming Napoleon »* The Rev. M. Baxter). Londres. *Christian Herald office*. s. d.

parallèlement dans le judaïsme et dans l'Église chrétienne. Elles dénotent un état de malaise de la société qui, ne trouvant point sa satisfaction dans le présent et ne voulant pas s'instruire aux leçons du passé, porte ses regards vers l'avenir, un avenir de gloire et de bonheur offrant le plus parfait contraste avec le présent. C'est toujours aux époques troublées et sombres, quand la foi doit remplacer la vue, sous le coup de l'humiliation et de l'écrasement, quand tout espoir paraît à jamais perdu et quand les magnifiques promesses de la Bible semblent une dérision amère en comparaison des maux actuels, que paraissent ces écrits apocalyptiques destinés, dans la pensée de leurs auteurs, à relever le courage des fidèles et à entretenir leur foi invincible dans l'avenir qui réalisera les promesses infaillibles.

C'est par là surtout que cette branche de la littérature religieuse juive et chrétienne est intéressante. Il serait injuste de ne voir dans ces auteurs apocalyptiques que des rêveurs en quête de nouveautés, encore moins des faussaires se couvrant d'un nom respecté pour donner de l'autorité à leurs écrits. Ce sont bien plutôt des âmes froissées, souffrant des douleurs de l'actualité triste et cherchant à se consoler et à consoler les autres par la perspective d'un avenir brillant. Il y a là tout un genre de littérature peu connu et qui a joué un très grand rôle dans la vie de l'Église aux temps passés et au moyen âge, genre très peu étudié jusqu'à ce jour et qui mérite de l'être davantage.

II

L'APOCALYPSE PERSANE DE DANIEL

L'Apocalypse persane de Daniel est contenue dans une histoire apocryphe de Daniel, קצה דניאל, dont l'existence a été signalée pour la première fois par S. Munk dans la traduction de la Bible par S. Cahen, t. IX, p. 159. Après une courte analyse, Munk annonçait la publication complète avec traduction. Malheureusement la mort vint l'arrêter. Ce projet fut repris par

M. Zotenberg, qui édita le texte persan avec des caractères hébraïques et l'accompagna d'une traduction allemande, mais sans aucun essai d'identification. Enfin M. Darmesteter prit dans cette histoire de Daniel la partie apocalyptique qui est de l'histoire prophétisée et il identifia quelques personnages. Ayant entrepris à notre tour l'étude de cette Apocalypse, il nous a été impossible d'identifier plus de personnages que lui. Toutefois, comme ce texte d'Apocalypse est encadré dans une histoire de Daniel, nous croyons qu'il y a intérêt à en donner un rapide aperçu. Certains traits méritent d'être relevés.

Daniel, « descendant de Jéchonia, roi de la maison de Juda », raconte ce qu'il a vu à la cour de Jérusalem, à la fin du règne de Sédécias : l'impiété idolâtre des Juifs, la prédication de Jérémie, son emprisonnement sur l'ordre de Sédécias, l'irritation de Dieu qui met au cœur de Nabuchodonosor d'assiéger Jérusalem. Le roi de Babylone, dont le quartier général est à Ribla, envoie Nebusaradan avec l'armée (II *Rois*, xxv). Les Juifs sont invincibles tant qu'ils observent les deux commandements du sacrifice et de la circoncision. Chaque jour, ils descendaient un dirhem dans une corbeille le long de la muraille, et les Chaldéens leur livraient en retour un agneau pour le sacrifice; mais un jour les Chaldéens remplacèrent l'agneau par un porc sur lequel ils lancèrent des flèches; dès qu'il fut arrivé au haut de la muraille, son sang coula et le mur se fendit en deux. Nebusaradan, entré par cette brèche, se dirige vers le temple et y tue un porc, tandis que Nabuchodonosor fait crever les yeux à Sédécias. Alors, sur le seuil du temple, se produit un bouillonnement de sang; les anciens et Jérémie consultés répondent que c'est le sang des bœufs et des brebis offert précédemment en sacrifice et que l'on ne sacrifie plus. Nebusaradan en fait immoler une grande quantité; le bouillonnement du sang ne cesse pas. Irrité, il menace de les mettre tous à mort s'ils ne disent pas la vérité. Alors Gedaliah, fils d'Ahikam, dit : « Il y avait un homme, un prophète de Dieu, du nom de Zacharie. Il était en même temps prêtre. Le jour où on le tua était le jour de l'expiation,... c'est son sang qui témoigne devant toi. » Alors Nebu-

saradan se mit en colère et ordonna d'amener trois mille sages et de les tuer sur ce sang. Mais le bouillonnement ne cessa pas; alors ils tuèrent trois mille prêtres; mais le sang ne cessa pas de bouillonner; alors on amena deux mille lévites et on les tua, mais le sang ne s'arrêta pas. Là-dessus ils prirent deux mille fiancés et leurs fiancées, et ils les tuèrent également. Mais le bouillonnement du sang continua. Alors ils prirent deux mille enfants de l'école, les lièrent dans les rouleaux de la loi et les jetèrent dans le feu. Mais le bouillonnement du sang ne cessa pas encore. Alors l'ennemi fut touché de compassion[1]. »

Daniel, emmené à Bagdad avec ses compagnons, d'autres Israélites, les vases du temple, le trône de Salomon, etc., entre en rapport avec Nabuchodonosor : « Quand Nabuchodonosor voulut monter sur le trône de Salomon, il tomba et se brisa la jambe droite; il fut fort effrayé et reconnut qu'il avait péché devant Dieu. Alors il me fit appeler, moi, Daniel, et dit : O Daniel, cet accident m'est survenu; il faut que je demande grâce à Dieu pour que ma jambe se guérisse. Je te ferai du bien, à toi et à tes compagnons. Moi, Daniel, je suppliai Dieu et lui demandai grâce pour Nabuchodonosor. Alors Dieu envoya un ange et il me dit : O Daniel, mon ami, quelque prière que tu fasses, elle t'est accordée. Je tombai sur mon visage devant l'ange de Dieu et je priai pour Nabuchodonosor et je dis : Il faut que tu viennes en aide à ce scélérat et que tu guérisses sa jambe. » Dieu exauce la prière de Daniel, qui est comblé de biens par le roi. Suit l'histoire de la fournaise, semblable à celle contenue dans le livre biblique de Daniel.

A la mort de Nabuchodonosor, son fils Belsatzar lui succède. Pendant un festin, une main écrit sur le mur de la salle quelques mots mystérieux : Daniel interprète l'inscription et annonce que la royauté sera enlevée au roi. Le même jour, Belsatzar part en guerre. Daniel s'enfuit à Schuschter près de Cyrus, qui lui promet de ramener à Jérusalem les vases sacrés, après avoir triomphé de Belsatzar, le *roi de Mossoul*. Celui-ci

1) L'historien Josèphe nous raconte une histoire toute semblable dans les *Antiquites juives*, XIV. 2. 2. — Cfr. J. Derenbourg, *Palestine*, p. 113.

est en effet tué et on annonce la reconstruction du temple. — Une année après, paraît Darius qui tue Cyrus et règne à sa place. Daniel s'enfuit en Perse, s'enveloppe dans un sac, s'assied dans la poussière et supplie Dieu : « Et moi Daniel je restai ainsi quatorze jours devant Dieu, sans manger ni boire, pleurant et me lamentant jour et nuit, assis quatre jours sur le sol, sans compter ceux que j'avais passés debout. » Dieu exauce ses prières. Darius le fait appeler et lui témoigne de la bonté, comme avait fait Cyrus. Darius désire les vêtements sacrés; Daniel ne veut pas lui dire où ils sont; alors le roi le fait jeter en prison. Dieu, pour venger son serviteur, frappe de cécité Darius. Celui-ci ordonne à Daniel d'implorer Dieu afin qu'il recouvre la vue. Un ange de l'Éternel ordonne de conduire Darius au bord du fleuve et de lui tremper le visage dans l'eau; ses yeux sont guéris; il loue Dieu; « et Dieu lui inspira d'ouvrir son trésor et de donner la dîme aux prêtres, aux lévites et aux orphelins; et à moi Daniel il donna une grande richesse. » Darius retourne chez lui, et sur sa route, les gens, le voyant guéri, se convertissent au judaïsme.

« Mais moi Daniel je me vêtis d'un sac, je me mis dans la poussière un long temps; je ne mangeais pas de viande, je ne buvais pas de vin [1]; jour et nuit je pleurais et mes yeux étaient comme une source d'eau, parce que la maison de Dieu était ruinée. » Alors Dieu envoie à Daniel son ange pour le consoler et lui montrer la série des rois et combien ils régneront. C'est ici que commence l'Apocalypse étudiée par M. Darmesteter, et dont nous allons consigner succinctement les résultats.

Au point de vue formel, l'Apocalypse persane rappelle l'Apocalypse copte dont nous parlerons ultérieurement; dans l'une comme dans l'autre, le vague des figures et les erreurs chronologiques, intentionnelles ou dues à l'ignorance de l'auteur, rendent toute interprétation très difficile. S'il faut un exemple, voici le commencement de l'Apocalypse persane : « O Daniel, dans tes jours il y aura un mauvais roi; il régnera un an et ensuite il

1) Cf. *Dan.*, x, 2, 3.

mourra. Puis viendra un roi qui ne connaît pas Dieu; il sera de couleur rouge; il arrivera beaucoup de mal aux hommes; il leur prêchera et les conduira à sa volonté. Après celui-là viendra un autre, et tous les hommes deviendront sages. Ils cohabiteront avec leurs mères et leurs sœurs, ils adoreront le soleil et feront régner la paix dans le monde, etc. » Et ainsi de suite, vingt-quatre rois se succéderont jusqu'à ce que vienne « un roi de chez les Roumis, qui portera des vêtements rouges..., qui brisera l'empire d'Ismaël qui ne se relèvera plus..., il supprimera la circoncision et le sabbat..., et il massacrera en masse les Israélites. Honneur alors à l'Israélite qui dans ces jours observera sa foi d'Israélite et ne passera pas à la religion de ces étrangers. Et après ces souffrances, tous les Israélites se réuniront et feront pénitence, et en ce temps-là le Saint, béni soit-il, leur enverra délivrance. »

« Le premier personnage parfaitement reconnaissable est le cinquième. Ce faux prophète qui vient sur un chameau de Theman, c'est-à-dire de l'Arabie, et qui fait tant de mal aux enfants d'Israël, est évidemment Mahomet » (J. Darmesteter, p. 417). Puis, M. Darmesteter reconnaît parfaitement Omar, Othman, Haroun al-Rachid, El-Hâdî, El-Mahdi, Mamoun, enfin le roi des Roumis, aux vêtements rouges (croix rouge des Croisés), qui n'est autre que Godefroy de Bouillon. C'est lui qui « démolit les minarets, détruit les mosquées, proscrit le nom de Mahomet,... il a régné neuf mois... C'est alors que paraît l'Antéchrist. Nous sortons de l'histoire et tombons en plein messianisme. La conclusion qui semble résulter de là, c'est que notre texte a été écrit au lendemain de la mort de Godefroy de Bouillon » (J. Darmesteter, p. 420).

Nous préférons renvoyer le lecteur à l'article de M. Darmesteter pour l'Apocalypse proprement dite, et nous passons à la description des temps messianiques qui suit l'Apocalypse. Elle n'a rien de saillant; cependant il faut remarquer l'influence très grande que le christianisme a exercée sur le judaïsme. On sent, en lisant cette description des derniers temps, que l'auteur, si juif qu'il puisse être, s'est fortement laissé influencer par les idées eschatologiques chrétiennes.

Après la mort de Godefroy de Bouillon, « un autre viendra du Maghreb, plus mauvais et plus ennemi que le précédent. On le reconnaîtra à ceci, que sa hauteur s'élèvera à cent aunes et onze palmes, sa largeur à dix palmes, et sa bouche sera large d'une palme, et il aura beaucoup de poils à son visage. Il fera la conquête de tout l'Occident. Et il y aura des hommes méchants et belliqueux qui se rassembleront de toute la terre autour de lui et diront qu'il est le Messie, et ce bruit se répandra dans toute la terre, et toute la terre lui sera assujettie, et celui qui ne se soumettra pas à lui il le tuera. Les Israélites auront beaucoup de souffrances et de misères; ils leur échapperont. Il y aura tribulation dans toute la terre. [Mais ceux-là] se cacheront dans les montagnes et ils iront jusqu'à l'extrémité la plus lointaine de ces montagnes, et l'armée de Gog et de Magog ira avec lui (le roi). Ils seront reconnaissables à ceci, qu'ils auront tous quatre yeux, deux devant et deux derrière. Les hommes souffriront beaucoup de tribulation et de peine, mais les Israélites encore plus. »

Daniel se lamente très fort; mais Dieu lui envoie son ange pour lui annoncer des choses plus terribles encore. Puis vient une peinture très détaillée de l'Antichrist. Nous la reproduisons textuellement. « Alors paraîtra un homme en ce lieu éloigné, et chaque Israélite quittera sa résidence et ils se rassembleront tous. Cet homme sera d'entre les enfants d'Ephraïm. Ils se rendront vers ce scélérat qui dit : Je suis le Messie, votre roi, votre richesse. Les Israélites lui diront : Nous demandons trois signes de toi, qui nous convaincront. Il dira : Quel signe demandez-vous? faites-moi voir! Ils répondront : Nous demandons les signes suivants : avec ce bâton que notre maître Moïse a changé en serpent devant Pharaon, fais la même chose; que le bâton d'Aron, qui était un bois sec, porte à l'instant des feuilles et des fruits; comme troisième signe, nous demandons que tu fasses paraître le vase avec la manne qu'Aron a conservée. Accomplis ces trois signes, alors nous saurons que tu dis la vérité. Ce méchant ne pourra pas en exécuter un. Alors tout Israël et les chefs se réuniront et iront dans le désert d'Ephraïm; ils se vêtiront de sacs, se mettront dans la poussière et invoqueront Dieu en

disant : O Seigneur ! sauve-nous de cette calamité et de cette misère, ne considère pas notre péché et pardonne-nous. Alors Dieu enverra un ange et dira : Ne craignez pas, je ne vous livrerai pas dans les mains de ce méchant. Mais vous, qui êtes Israélites, vous devez aller et lui parler ainsi : Si tu es le Messie, il faut que tu ressuscites des morts, pour que nous soyons convaincus [1]. Alors il ne pourra pas le faire et se mettra en colère et ordonnera de les massacrer. Les Israélites s'enfuiront, femmes, hommes et enfants; ils iront tous ensemble dans le désert, pousseront des cris de plainte, se mettront dans la poussière et invoqueront Dieu; ils mèneront grand deuil pendant quatorze jours. Alors la grâce de Dieu sera accordée aux Israélites, et il ouvrira les écluses du ciel; un mois sera comme une semaine, et une semaine comme un jour, et un jour comme une heure [2]. Dieu montrera de la bonté aux Israélites et exécutera cette alliance qu'il a conclue avec leurs pères. Et après ces ténèbres il y aura de la lumière, et les Israélites seront heureux et joyeux, s'il plaît à Dieu. »

Michael et Gabriel [3] intercèdent auprès de Dieu en faveur des Israélites qui reçoivent la consolation et tuent celui qui s'est donné pour le Messie. Alors Dieu « fera descendre du ciel la Jérusalem délivrée; et le rameau et le rejeton d'Isaïe, c'est-à-dire le Messie fils de David apparaîtra... et le Messie fils de Joseph sera tué et l'étendard du Messie fils de David paraîtra. Il tuera toute l'armée de Gog et de Magog. Élie viendra avec un joyeux message pour tout Israël, tant ceux qui sont vivants que ceux qui sont morts ; il rebâtira le sanctuaire, et l'Égypte sera dévastée, mais le sanctuaire subsistera.

« Le Messie, fils de David, et Élie et Serubabel se rendront sur le sommet de la montagne des Oliviers. Le Messie ordon-

1) La même idée se trouve dans le *Livre de l'Abeille*, éd. par Ernest A. Wallis Budge, Oxford, 1886, p. 130 : « Mais il (l'Antichrist) ne sera pas capable d'évoquer la mort. »

2) Cf. Tischendorf, *Apocal. apocr.*, Apoc. de Jean, p. 76 : τρία ἔτη ἔσονται οἱ καιροὶ ἐκεῖνοι, etc.

3) Cf. Tischend., *ibid.*, *Apocal. d'Esdras*, p. 28, où ces deux personnages sont donnes à Esdras comme guides dans les régions inférieures du Tartare.

nera à Élie de faire sonner de la trompette[1]; la splendeur qui régnait dans les six jours de la création sera de nouveau visible, et la lune sera comme le soleil et Dieu enverra guérison complète à tous les malades d'Israël. Le deuxième son de la trompette, qu'Élie produira, ressuscitera les morts; ils se relèveront de la poussière et tous se reconnaîtront : mari et femme, père et fils, frère et sœur[2]. Tous viendront au Messie, des quatre coins de la terre, de l'est et de l'ouest, du nord et du sud; les Israélites viendront au Messie sur les ailes du simurg. Une colonne de feu sortira du sanctuaire comme signe, pour quiconque la voit, que le sanctuaire a paru à cette heure. Au troisième son de trompette qu'il fera entendre, la gloire de Dieu sera visible, et au quatrième son de trompette les montagnes seront mises au niveau de la plaine et du sol : le Tabor, le Carmel, le Hermon et le mont des Oliviers; et il y aura huit parasanges[3] d'une montagne à l'autre. Le sanctuaire apparaîtra, comme Ézéchiel l'annonce. Et cette porte d'or qui avait été cachée dans la terre sera élevée par deux anges et suspendue comme elle avait été autrefois. Notre père Abraham marchera au côté droit, et Moïse notre maître et le Messie fils de David à gauche, et les Israélites se rangeront là. Alors le Messie dira à Abraham : Sont-ce tes fils? et à Moïse notre maître il dira : Est-ce Israël ton ami? Alors Abraham regardera les Israélites et dira au Messie : Ceux-ci sont mes fils... Les Israélites seront joyeux et loueront et exalteront Dieu et diront : Dieu est juste, car tout ce qu'il a affirmé, il nous l'a fait. Ils jouiront pendant treize cents ans[4] du festin

1) Dans le *Livre de l'Abeille*, p. 131, Élie seul apparaît : « Et quand chacun se tiendra dans le désespoir, alors Élie viendra du paradis et il convaincra le trompeur, etc. »

2) Cf. Tischend., *Apocalypse apocryphe de Jean*, p. 79, où la même idée est exprimée, mais avec une restriction : « Les justes se reconnaîtront, les méchants ne le pourront, τοῖς μὲν δικαίοις γνωρισμὸς γίνεται, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς οὐδαμῶς... »

3) « Cette mesure, usitée en Égypte et chez quelques peuples de l'Asie, égale trois milles et demi, avec de légères variations suivant les districts. Il faut, en général, la compter pour plus de 6 kilomètres » (Paul Hugounet, *La poste des califes et la poste du schah*. Paris, 1884, p. 29, note 2).

4) Cf. *Apoc.*, xx, où la durée du règne du Messie est de mille ans.

du Messie, et le sanctuaire sera achevé. Car tout peuple entendra parler des événements des Israélites et ils viendront à dix et vingt vers un Juif et lui diront : Quel crime et péché avons-nous commis, que vous ne nous invitiez pas à la fête? Ceux qui viendront ainsi seront les justes d'entre les peuples de la terre. Par tout où ils verront un Israélite, ils se retireront devant lui, lui témoigneront du respect et le prendront sur leur dos et l'amèneront en hâte au roi Messie... Alors ceux qui ont porté le joug de la captivité et gardé la religion israélite seront contents et heureux et ils chasseront loin d'eux ces pécheurs et leur diront : Allez, nous vous haïssons. Leur visage sera noir et horrible et grimaçant. Alors ils se rendront dans la vallée de Josaphat[1] et y resteront jusqu'au jour du grand jugement.

« Les Israélites auront dans les treize cents ans de durée du Messie bonne chère, fêtes, bonheur, grandeur et honneur, jusqu'au grand jour du jugement. Mais ce jour sera sombre et terrible, car la lueur des flambeaux seulement éclairera. Alors Dieu rendra visibles le paradis[2] et l'enfer, qu'il a créés avant la terre. Le paradis aura sept portes, l'enfer en aura trois. Et au jour du jugement tout peuple comparaîtra devant l'éclat de Dieu, et quiconque aura commis un péché se placera vis-à-vis d'un Israélite qui est resté dans le judaïsme. Aux trois portes de l'enfer se placeront à l'une Abraham, à l'autre Isaac, et à la troisième Jacob, et ils prieront, disant : O Seigneur, souviens-toi de ta promesse et de l'alliance que tu as établie toi-même, comme il est écrit dans la Sainte Écriture : « Et je pense à mon alliance avec Jacob, etc... » Dieu entendra leur supplication et pardonnera aux Israélites leurs péchés. A Abraham il abandonnera quiconque est de pure descendance, et tous les Israélites entreront dans le paradis. Alors les pécheurs leur diront : O prophètes qui êtes d'entre nous, vous nous chassez! Il ne leur sera donné aucune réponse et on les enverra tout d'un coup en enfer. Mais l'enfer aura sept divisions. La division inférieure sera le séjour de ceux qui auront changé la loi. La deuxième

1) Cf. *Joël*, III.
2) Cf. Tischendorf, *Apocal apocr.* de Jean, p. 91, § 25, et p. 87, § 19.

division sera le séjour des malfaiteurs; la troisième, pour ceux dont la foi au judaïsme ne sera pas sincère, la quatrième, pour les incrédules qui n'auront pas obéi à Dieu. La cinquième est pour les malfaiteurs d'Israël, qui auront commis impureté et adultère. La sixième est pour les peuples de la terre, pour ceux qui auront pratiqué prière hypocrite, hypocrisie et dissimulation. La septième division est pour celui qui aura été corrompu et hautain au milieu d'Israël et dont les actions auront été mauvaises. Tous les autres Israélites seront participants de la vie à venir. Ainsi tous les malfaiteurs d'Israël trouveront alors la punition de l'enfer; puis ils seront sauvés de la punition et réunis avec leurs frères, car les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ne seront pas anéantis... Loué soit Dieu à cause de son abondante miséricorde et de sa grande grâce et de sa bonté perpétuelle! Puisse-t-il réunir prochainement des quatre bouts du monde les dispersés d'Israël! Dites Amen. Puisse-t-il accomplir pour nous la parole de l'Écriture qui dit : « Dieu édifie Jérusalem, etc. (*Ps.* CXLVII, 2)! Loué soit Dieu dans l'éternité. Amen, amen! »

Nous avons tenu à reproduire complètement la fin de l'histoire de Daniel : un simple résumé n'aurait pu rendre le tableau dans la vivacité de son réalisme.

On remarquera la division de l'enfer en régions réservées aux différentes classes de pécheurs. Elle se retrouve, avec des modifications, dans la plupart des Apocalypses apocryphes. Il y a là un fonds d'idées commun aux autres ouvrages du même genre, l'Apocalypse de Paul, celle d'Esdras en grec, l'Apocalypse apocryphe de Jean, etc., sorte de thème primitif qui se développera pour atteindre à la perfection dans la *Divine Comédie*. Il faut aussi remarquer le rôle du Messie : les juifs seront tous sauvés, avec ceux qui se seront attachés à eux, tandis que les nations périront impitoyablement.

Il y a dans notre écrit persan de telles contradictions qu'on est autorisé à douter de l'unité de composition. Certains passages sont universalistes et proclament le salut de toute l'humanité. D'autres, au contraire, et ce sont les plus nombreux, dénotent

un tel particularisme qu'à première vue on reconnaît un juif comme auteur de l'ouvrage. S'il n'est pas tendre à l'égard des non-Israélites, il ne l'est guère davantage à l'endroit de ceux de son peuple qu'il ne porte pas dans son cœur.

Lorsque notre auteur fait sonner de la trompette au jour du jugement, il a évidemment une réminiscence des chap. VIII et IX de l'Apocalypse de Jean. Mais nous ne nous arrêterons pas davantage à cette Apocalypse persane de Daniel; il suffit que nous en ayons donné une idée. Nous avons hâte d'arriver à un sujet moins connu, et nous commençons par l'Apocalypse copte de Daniel.

(*A suivre.*)

Frédéric MACLER.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

DÉCEMBRE 1894. — DÉCEMBRE 1895.

L'exploration de Delphes n'est point terminée encore, Dieu merci, ni fermée, espérons-le, l'ère des grandes découvertes; nous devons seulement constater une sorte d'accalmie dans le succès. Mais ce n'est point à dire que M. Homolle et ses jeunes collaborateurs de l'École d'Athènes se reposent sur leurs lauriers, et, à défaut d'importantes révélations nouvelles, ils s'appliquent à faire connaître, avec une lenteur que d'aucuns trouveront excessive, que nous appellerons seulement sage, les résultats qu'ils n'ont jusqu'ici que signalés.

Si l'on veut bien se rendre compte de ce qu'a produit cette glorieuse entreprise nationale, qu'on ne s'adresse pas à quelques comptes rendus rapides écrits pour les lecteurs des journaux quotidiens ou des revues d'art sans caractère nettement archéologique, pour le grand public, comme on dit. Là, M. Homolle a exposé plusieurs fois et fait valoir avec une juste fierté quelle récompense a couronné ses efforts[1]; mais ces énumérations à toute vapeur, si elles satisfont ceux à qui on les destine, ne font qu'irriter la curiosité des lecteurs moins pressés et plus compétents. Ceux-là, les lecteurs de la *Revue de l'histoire des Religions* en particulier, doivent recourir aux communications que M. Homolle a faites plusieurs fois à l'Institut et au *Bulletin de Correspondance hellénique*, organe officiel de notre École d'Athènes.

Dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Ins-*

1) Voy. par exemple *Gazette des Beaux-Arts*, décembre 1894, mars-avril 1895.

criptions et Belles-Lettres en 1895, nous trouvons, à la date du 16 août, une note très intéressante relative au temple d'Apollon[1]. L'histoire de cet édifice était jusqu'à présent assez obscure. Certains textes avaient conduit les historiens et les archéologues à penser que, vers le milieu du IV[e] siècle, le sanctuaire construit au VI[e] siècle avait été remplacé par un sanctuaire nouveau, ou, du moins, presque totalement reconstruit. Mais ces données sont en contradiction formelle avec les affirmations catégoriques de Pausanias. Celui-ci, sans la moindre hésitation, prétend décrire le temple construit par les Amphictyons, l'œuvre de l'architecte corinthien Spintharos, dont les frontons avaient été sculptés par Praxias, élève de Calamis, et par Autosthénès, c'est-à-dire le monument même « qui fut élevé au VI[e] siècle, après l'incendie de 548; qui grâce à la générosité des Alcméonides fut orné sur le front oriental d'un portique en marbre blanc de Paros; qui enfin, d'après le témoignage d'Euripide, portait sur le même front une frise de métopes sculptées ». L'étude attentive des ruines aujourd'hui complètement déblayées permet maintenant à M. Homolle d'assurer que Pausanias s'est trompé. De l'édifice du VI[e] siècle il ne reste rien qu'une partie des soubassements, « en gros blocs de brèche du Parnasse, grossièrement équarris et dressés seulement sur les plans de lit; » ces soubassements subsistent à l'est et au sud. Partout ailleurs le travail de taille et d'appareillage des pierres indique une époque très postérieure; le choix des matériaux, le style, les marques inscrites d'entrepreneurs, tout se rapporte au IV[e] siècle ; et cette date est confirmée par l'examen des fragments de corniches, de colonnes, de frises qui ont été recueillis en grand nombre, et qui tous rappellent l'Érechtheion d'Athènes ou le temple de Priène. Par-ci, par-là, on s'aperçoit que d'anciens matériaux doriques ont été utilisés pour la construction de l'édifice ionique. Ainsi donc une catastrophe, incendie ou tremblement de terre, a détruit ou tellement endommagé le vieux temple qu'on a dû le reconstruire complètement. Comme on n'a rien retrouvé du monument primitif, ou à peu près, il faut

(1) *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, comptes rendus de 1895, p. 328.

croire que tous les débris ont été retaillés pour les bâtisses qui devaient le remplacer. C'est là la meilleure explication de la déception qu'ont éprouvée nos missionnaires, qui comptaient au moins sur quelques débris des métopes et des frontons. D'ailleurs, des indications empruntées aux comptes rendus encore inédits des ναοποιοί préposés aux travaux du temple pendant et après la Guerre Sacrée, durant une période de plus de vingt ans, prouvent qu'à cette époque on travaillait — très lentement — non pas à des réparations d'un temple endommagé, mais à l'édification complète d'un temple nouveau. Tout porte donc à croire que le temple du VI[e] siècle fut détruit vers 374; on commença à le réédifier vers 371; entre 352 et 330, on y travaillait encore à des parties essentielles, par exemple aux architraves; il ne devait jamais être terminé, puisque sous le règne de Néron on formait encore des souhaits pour son achèvement. Les déductions de M. Homolle sont très rigoureuses, et il semble bien que le problème soit maintenant résolu; peut-être le savant directeur des fouilles trouvera-t-il à préciser encore et à nous donner des dates fixes à la place des dates hypothétiques qu'il a dès à présent présentées avec toute la prudence nécessaire.

L'Institut a eu encore la primeur, à la date du 23 août[1], d'une inscription très originale et très instructive, quatre réglements relatifs à la phratrie des Labyades, très antique et prépondérante à Delphes. Nous ne voulons pas analyser ici la note de M. Homolle, et la raison en est que le dernier fascicule du *Bulletin de Correspondance hellénique* contient la première partie du long mémoire que M. Homolle a très succinctement résumé à l'Institut. Nous attendrons, vu l'importance tout à fait rare du document, que le commentaire entier en ait paru, et nos lecteurs nous sauront gré d'avoir remis à l'année prochaine le soin de leur en faire part avec tout le développement et tout le soin qu'il mérite.

L'inscription des Labyades intéresse l'origine de Delphes, l'administration et le culte spécial d'une phratrie. Les hymnes,

1) *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, comptes rendus de 1895, p. 345.

chantés en l'honneur d'Apollon avec accompagnement de musique sont d'un intérêt plus général. On se rappelle sans doute que notre dernier *Bulletin* a donné la traduction d'un péan, et celle d'un hymne dont la découverte a fait grand bruit. On n'aura pas oublié non plus qu'en un post-scriptum daté du 25 février 1895 nous signalions un article de M. Th. Reinach paru dans la *Revue Critique* quelques jours auparavant, et relatif à ce dernier document. M. Th. Reinach y déclarait que des trouvailles nouvelles contraignaient la critique à modifier singulièrement ses affirmations aussi bien que ses hypothèses. Ainsi, cet hymne, pompeusement exécuté à grand ou petit orchestre, d'Athènes à Paris et de Londres à Bordeaux, n'était qu'une restitution aventureuse et ne méritait pas cet excès d'honneur. Sans doute, mais il ne mérite pas non plus trop d'indignité; l'essentiel, en somme, est que la transcription mélodique de M. Th. Reinach résiste aux changements qu'il est nécessaire d'introduire à la disposition du texte, que chaque note de musique moderne réponde avec exactitude à chaque note du texte grec, et jusqu'ici nous ne voyons pas que la méthode de M. Th. Reinach ait été sérieusement attaquée ni sa traduction démontrée mauvaise. Après cela, peu importe que l'on ait tout d'abord mis la charrue avant les bœufs, et qu'il faille maintenant intervertir l'ordre des deux fragments que nous avons traduits; qu'il faille placer B avant A, et rétablir au début de l'hymne l'invocation aux Muses; qu'il faille renoncer à attribuer les vers et l'harmonie à l'Athénien Cléocharès, fils de Bion, contemporain de Lysandre, comme le voulait M. Couve; que tous les fragments publiés en 1893 se rapportent, non plus à trois, mais à deux hymmes seulement. Il est plus intéressant de noter, car cela peut changer la valeur musicale, que ces cantates officielles furent composées pour être chantées, non par les enfants de Delphes, mais par les artistes dionysiaques d'Athènes.

M. H. Weil a été amené à ces corrections lorsque M. Homolle l'eut prié d'étudier un nouvel hymne provenant comme le premier du Trésor des Athéniens. Ce n'a point été chose facile de réunir les dix fragments sur lesquels était gravé, en deux colonnes, ce texte non moins curieux que les précédents. Mais rien ne rebute

la patience de notre maître éminent, et rien n'est au-dessus de sa science, que M. Th. Reinach a bien raison d'appeler divinatoire. Souvent avec certitude, toujours avec vraisemblance, s'aidant du mètre aussi bien que du sens, M. Weil est arrivé à reconstituer le morceau, et voici la traduction qu'il en a faite[1] :

« Venez sur ces hauteurs qui regardent au loin, d'où surgissent les deux cimes du Parnasse, et présidez à mes chants, ô Piérides, qui habitez les roches neigeuses de l'Hélicon. Venez chanter le Pythien, le dieu aux cheveux d'or, le maître de l'arc et de la lyre, Phébus, qu'enfanta l'heureuse Latone près du fameux lac, quand, dans les luttes de l'enfantement, elle eut touché de ses mains une branche verdoyante du glauque olivier.

« Le ciel était tout en joie, sans nuages, radieux ; dans l'accalmie des airs, les vents avaient arrêté leur vol impétueux ; Nérée apaisa la fureur de ses flots mugissants ; ainsi fit le grand Océan, qui entoure la terre de ses bras humides.

« Alors, quittant l'île du Cynthe, le dieu gagna la patrie du fruit de Déméter, la noble terre attique, près de la colline de Pallas. Le souffle suave du lotos de Libye se mêlait aux doux accents de la lyre en accords modulés pour accompagner sa marche, et, tout à la fois, la voix qui réside dans le roc fit à trois reprises entendre le cri : Ié Péan. Le dieu se réjouit ; confident de la pensée de son père, il reconnut l'immortel dessein de Zeus. C'est pourquoi, depuis lors, Péan est invoqué par tout le peuple autochtone et par les artistes qui habitent la ville de Cécrops, sainte troupe que Bacchus frappe de son thyrse. Mais, ô maître du trépier fatidique, marche vers la crête du Parnasse, foulée par les immortels, amis des saintes extases. Là, ô Seigneur, tes blondes boucles ceintes d'un rameau de laurier, tu traînais de ta main immortelle d'immenses blocs, fondements de ton temple, quand tu te vis en face de la monstrueuse fille de la Terre. — Mais, ô fils de Latone, dieu à l'aimable regard, tu affrontas le dragon, et l'inabordable enfant de Géa expira sous les traits de

1) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1894, p. 345, H. Weil, *Un nouvel hymne à Apollon* ; — p. 359, *Sur le premier hymne à Apollon* (Δεύτεραι φροντίδες), p. 363 ; Th. Reinach, *La musique du nouvel hymne de Delphes*, pl. XIX-XXVII.

ton arc... Et tu veillais près du saint ombilic de la terre, ô Seigneur, quand la horde barbare, profanant le siège de ton oracle pour en piller les trésors, périt dans une tourmente de neige.

« Mais, ô Phébus, protège la ville fondée par Pallas et son noble peuple, et toi aussi, ô reine des arcs et des chiens de Crète, Artémis chasseresse, et toi, ô vénérable Latone. Prenez soin des habitants de Delphes, afin qu'eux, leurs enfants, leurs femmes, leurs maisons, soient à l'abri de tout revers. Soyez propice aux serviteurs de Bracchus, couronnés aux jeux sacrés de la Grèce. Qu'avec votre aide le glorieux empire des belliqueux Romains, toujours fort et jeune et florissant, puisse croître en marchant de victoire en victoire. »

L'hymne, comme on le voit, date de l'époque romaine, sans doute de la fin du IIe siècle avant notre ère. M. Weil attire très justement l'attention sur le peu d'originalité du poème. A peine est-il intéressant de noter que l'auteur, parlant au nom d'Athènes, donne la préférence aux versions attiques de la légende delphienne, et qu'une fiction hardie, bien que naturelle, transforme un fait historique, l'invasion galate, en un fait mythique; la victoire du dieu sur les Barbares devient comme le pendant de sa victoire sur le Dragon.

Nous n'avons rien à dire ici de la musique de ce nouvel hymne, telle que l'a notée M. Th. Reinach; elle ne rentre point dans le cercle des études de cette Revue, et nous avouons d'ailleurs notre complète incompétence. L'auteur, devons-nous seulement remarquer, ne s'est livré à ce travail de transcription rythmique et mélodique et de restauration partielle qu'avec une grande prudence et pas mal de restrictions. N'importe; voilà la bibliothèque musicale de la Grèce singulièrement enrichie, et, pour peu que les découvertes de ce genre se succèdent, nous pourrons pénétrer assez avant dans une partie jusqu'à présent inexplorée du domaine des cérémonies religieuses.

Nous ne connaissons encore que par ouï-dire un second péan dont M. Homolle a annoncé la découverte à l'Institut; l'auteur en serait un Locrien de Scarphée[1].

1) S. Reinach, *Chronique d'Orient*, dans *Revue archéol.*, 1895, p. 101.

La générosité des Chambres françaises va permettre à M. Homolle de mener cette année une nouvelle campagne. Qu'elle nous donne encore une riche moisson de textes épigraphiques, de monuments de sculpture et d'architecture, et nous nous consolerons un peu de la perte par trop certaine aujourd'hui des métopes et des frontons de Praxias et Autosthénès.

Nous sommes heureux d'avoir quelques mots à dire d'une entreprise qui sera aussi toute à l'honneur de la science française et de notre École d'Athènes. On sait combien fut célèbre dans toute l'antiquité le temple d'Apollon Didyméen à Milet. Quelques-unes des œuvres les plus célèbres de la sculpture archaïque proviennent de la Voie Sacrée qui conduisait du port de Panormos au sanctuaire. Le Musée Britannique est fier de posséder, avec d'autres statues importantes, la fameuse image colossale de Charès, qui montre si bien l'étroite connexion de l'art ionien primitif avec celui de l'Égypte et de la Babylonie. Mais il faut surtout se rappeler que, grâce à la libéralité des Rothschild, O. Rayet a pu faire des fouilles à Milet, et rapporter au Louvre, avec des statues de même type que celles de Londres, nombre de chapiteaux et de fragments de frises du temple. Mais l'œuvre de Rayet était restée interrompue[1]. M. Haussoullier, notre ancien camarade, que ses fouilles à Delphes, au temps où il était membre de l'École d'Athènes, que ses belles études épigraphiques et historiques désignaient assez pour continuer et parfaire les travaux de Rayet, a obtenu du gouvernement des subsides qui lui ont déjà permis de recommencer les fouilles et lui permettront de mener à bonne fin cette importante recherche. Notre ami s'est montré jusqu'à présent sobre de communications sur ses découvertes, mais nous savons qu'il a trouvé plus que ses espérances. Comme d'Éphèse et de Cnide, nous aurons bientôt une riche et savante monographie de Milet. L'histoire de la religion grecque en fera son profit autant que l'histoire des arts plastiques.

1) Rayet et Thomas, *Milet et le golfe Latmique*, 1877.

Sans doute les membres actuels de l'École n'ont pas, en 1895, été tous absorbés par les fouilles de Delphes; mais nous ignorons en quels lieux s'est exercée leur activité, et quels succès ont couronné leurs efforts. M. Homolle, que des travaux plus scientifiques occupent, s'est montré beaucoup plus économe des renseignements précieux auxquels il nous avait accoutumés sous les rubriques *Institut de Correspondance hellénique*, et *Nouvelles et correspondance*. De son côté, M. Salomon Reinach, informé jusqu'à la minutie, ne nous signale rien de nouveau dans ses abondantes Chroniques d'Orient de 1895.

A défaut de ces nouveautés dont nous avons le droit d'être friands, explorons le *Bulletin* pour y recueillir tout ce qui peut intéresser la religion grecque.

Voici d'abord le mémoire où M. de Ridder expose le résultat des fouilles qu'en octobre 1893 il exécutait à Orchomène, et dont nous avions dit un mot l'année dernière[1]. Ce n'est pas un, mais deux sanctuaires qu'a découverts et déblayés notre camarade, un Asclépeion sur la pente est du mont Hyphanteion, et un Héracleion situé près de la source la plus occidentale du Mélas.

Le premier ne mérite pas absolument le nom de temple, bien qu'il soit désigné dans un texte épigraphique par le mot ναός; il est probable, à la disposition des soubassements remis au jour, qu'il n'y avait là qu'un petit sanctuaire à ciel ouvert, un autel peut-être, entouré de portiques, dont l'un, à l'est, très ancien, semble remonter au début du VIe siècle avant notre ère, tandis que l'autre, à l'ouest, daterait du IIIe siècle seulement. Ces deux portiques se rapportent certainement à un édifice religieux, car on a retrouvé parmi les débris d'architecture, et ne provenant pas des tombeaux qui çà et là se sont rencontrés autour des ruines, un grand nombre d'objets qui furent des ex-voto. Quant au nom du dieu, le doute n'est guère possible, car plusieurs actes d'affranchissement découverts en ce lieu portent que la liberté est donnée aux esclaves sous forme de vente à Asclépios. Du

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1895, p. 113.

reste plusieurs textes d'auteurs ou d'inscriptions mentionnent l'Asclépeion d'Orchomène. M. de Ridder tire d'une observation et d'une comparaison attentive des ruines des conclusions qui nous paraissent un peu trop hardies; les voici, à titre de document; nous aimons du reste à citer l'auteur, pour laisser à sa pensée toute sa précision et aussi toutes ses réserves :

« D'après ces indices, le portique oriental, dédié à une divinité inconnue, probablement chthonique, aurait été construit vers 600 avant J.-C. Le culte aurait continué un siècle au moins. Puis il serait tombé en désuétude, jusque vers le milieu du IIIe siècle, où l'on aurait restauré le portique, en lui donnant à l'ouest un vis-à-vis... Plus tard la fortune du temple continua. Il est possible qu'on y ait par la suite adoré Sérapis. Puis avec ses ruines on bâtit de nombreux tombeaux, suivant en cela une tradition déjà ancienne. A l'époque chrétienne, il restait encore des assises assez bien conservées pour qu'on en fît une chapelle. »

Des inscriptions, trois sur sept, les plus importantes, sont les actes d'affranchissement signalés déjà; ils n'apprennent rien de nouveau sur cette vente curieuse des esclaves, si fort usitée dans toute la Grèce du nord, surtout en Béotie et en Phocide. Les ex-voto, figurines, lampes, cônes en terre cuite, vases de formes et de style très divers, depuis le mycénien jusqu'à l'attique, en passant par le béotien et le corinthien primitifs, tout ce mobilier du sanctuaire, dont nous avons essayé nous-même d'indiquer la signification et l'importance religieuse à propos de nos fouilles d'Élatée, est avant tout instructif pour les historiens de l'art.

Quant à l'Héracleion, si vraiment il faut bien placer le ναός d'Héraclès, mentionné par Pausanias comme une des curiosités d'Orchomène, à l'endroit où M. de Ridder croit l'avoir retrouvé, ce n'était pas non plus un temple, mais tout un ensemble de bases et d'offrandes, de petites chambres, de portiques, de gradins renfermés sans doute dans une enceinte, un *téménos*, dont il ne semble pas que rien se soit conservé. Les objets trouvés dans les remblais, dit M. de Ridder, sont caractéristiques ; ce sont, avec quelques débris mycéniens, des vases proto-

béotiens, proto-corinthiens et corinthiens, des lames d'applique argivo-corinthiennes, etc. Dans tout cela rien de récent, et tous les indices « témoignent d'un culte archaïque et d'un sanctuaire très ancien que dès le ve siècle on commença à délaisser ». Cela convient très bien au dieu qui passait pour être le premier auteur des inondations du lac Copaïs.

De Béotie, transportons-nous en Carie, au petit village de *Laïna*, qui a succédé à l'importante ville antique de Lagina. Le temple d'Hécate était un des plus fameux de la province d'Asie, et ses ruines ont bien souvent attiré les voyageurs. M. Newton, qui les avait visitées en 1863, en avait rapporté nombre d'inscriptions, et dans ses *Découvertes à Cnide, Halicarnasse et Branchides*, il avait publié quatre fragments de la frise sculptée qui couronnait l'édifice. En 1881-82, MM. Benndorf et Niemann ont poussé plus avant l'exploration et rapporté un nouveau lot d'inscriptions et de bas-reliefs. Après MM. Hauvette et Dubois en 1880, après nos amis Diehl et Cousin en 1885, MM. Legrand et Chamonard en 1891 ont recueilli beaucoup de textes épigraphiques dont nous avons parlé ici même à plusieurs reprises, et découvert beaucoup de nouveaux fragments de la frise. Si bien que Son Excellence Hamdy-Bey, directeur des antiquités de l'Empire ottoman, s'est cru le devoir d'associer l'École aux fouilles qu'il a décidé de faire à Lagina. L'entreprise n'est pas terminée, mais aujourd'hui l'on ne croit pas qu'il soit possible de retrouver d'autres bas-reliefs, et M. Chamonard a cru le moment venu d'étudier la décoration sculpturale du temple dans son ensemble[1]. Il n'a encore parlé dans le *Bulletin* que de la frise ouest, et, si nous tenons à signaler ici le rôle si honorable que tient notre École, nous croyons qu'il vaut mieux attendre, pour parler de ce sanctuaire comme il le mérite et des études de M. Chamonard, que le déblaiement du temple soit complet, que nous puissions présenter à nos lecteurs la frise entière, dans tout son développement.

A présent il ne nous reste plus qu'à glaner çà et là dans les

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1895, p. 235, pl. XXV (*Les sculptures de la frise du temple d'Hécate à Lagina*, par J. Chamonard).

articles épigraphiques, d'abord une curieuse dédicace trouvée par M. Perdrizet[1] à Amphipolis, dans la Macédoine première. On y voit un roi Philippe, certainement Philippe V, associé au culte d'Isis et Sérapis. De tels documents ne sont point rares hors de la Macédoine; les successeurs d'Alexandre dans son pays natal furent facilement déifiés par les étrangers, le Poliorcète par les Athéniens, Lysimaque par les habitants de la Pallène, Antigone Gonatas par les Cnidiens, etc. Mais les purs Macédoniens se montrèrent plus hésitants, et il ne faut pas oublier que, comme la Pallène, Amphipolis n'est macédonienne que par annexion. Que Philippe soit associé à Isis et Sérapis, voilà ce qui est surtout curieux, mais s'explique par la diffusion rapide des cultes alexandrins. Les dévots, en Égypte, faisaient aisément de leurs rois les σύνναοι ou σύμβωμοι de leurs dieux préférés, et le pieux dédicant d'Amphipolis, Alcæos, suit cette coutume. Il est du reste à remarquer que les monuments du culte d'Isis et Sérapis sont encore rares en Macédoine.

Dans la Piérie du Pangée, à *Karien*, peut-être l'antique Galepsos, M. Perdrizet a trouvé une borne sacrée, un *horos* provenant de l'enceinte de Zeus Erkeios, Patrôos et Ctésios[2]. La gravure indique la fin du v[e] siècle. Zeus Ctésios, gardien des richesses de la maison, était bien connu, ainsi que Zeus Patrôos, protecteur de la famille et peut-être de la phratrie; mais c'est ici la première mention de Zeus Erkeios, gardien du foyer.

De Macédoine, d'*Ano-Crousioba*, peut-être Argélos, provient aussi une mauvaise petite stèle funéraire qui n'est pas d'une facture ordinaire[3]. Elle porte trois noms d'hommes, dont deux à forme thrace, Zelmoutas et Zeipurôn, et un nom de femme, Calliope; mais l'inscription a moins d'intérêt que le bas-relief qui la surmonte. La femme, Calliope, est représentée comme une statue drapée qui se dresse sur un socle où est écrit le mot ΧΑΙΡΕ, tandis que les trois hommes, à cheval, sont figurés sous la forme des Dioscures dans les Théophanies. Les morts sont

1) *Bull. de Corresp hellen.*, 1894, p. 417.
2) *Ibid.*, p. 441.
3) *Ibid.*, p. 436.

ainsi héroïsés, comme l'indique d'ailleurs le mot ΗΡΩΕΣ gravé après leurs noms, mot que M. Perdrizet a omis par inadvertance dans sa transcription.

Les stèles funéraires de la Thrace portent très souvent l'image du mort héroïsé, transformé en l'un des Dioscures, ou tout au moins sous la forme d'un cavalier marchant vers un autel; cet autel est lui-même placé au pied d'un arbre autour duquel s'enroule un serpent. A Karien, M. Perdrizet a relevé une stèle unique en son genre : le cavalier a été supprimé, par une simplification bizarre; il ne reste que l'autel, l'arbre et le serpent [1].

L'année dernière nous avions surtout parlé des fouilles de M. Dœrpfeld entre l'Acropole, l'Aréopage et le Pnyx pour avoir l'occasion d'analyser, d'après M. S. Wide, l'intéressante inscription des Iobacchoi. Voici que M. Dœrpfeld nous donne de nombreux détails sur l'emplacement même d'où provient le règlement du thiase, et qu'il reconnaît définitivement pour le Lénaion, ou Dionysion ἐν λίμναις, aux marais [2]; nous ne pouvons manquer de revenir sur ce sujet, car ce sanctuaire était un des plus anciens et des plus importants d'Athènes, et parce que les recherches, poursuivies en ces lieux depuis plusieurs années déjà par un archéologue des plus éminents, sont l'occupation essentielle de l'Institut allemand.

Les textes qui mentionnent le Lénaion ou le Dionysion ἐν λίμναις sont assez nombreux, mais assez obscurs, surtout en ce qui concerne la topographie. Aussi chacun de ceux qu'a occupés la restitution de l'Athènes antique a-t-il eu son opinion à lui, et Lénaion et Dionysion se sont promenés sur le plan tout autour de l'Acropole, de l'est à l'ouest et du nord au sud. D'autre part, c'est une grave question de savoir si Lénaion et Dionysion désignent deux sanctuaires différents ou ne sont que des noms synonymes. Il ne semble plus qu'il y ait aujourd'hui le moindre doute.

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1894, p. 444.

2) *Athen. Mittheilungen*, 1895, p. 161, Taf. IV, W. Dœrpfeld, *Die Ausgrabungen am Westabhange der Akropolis, Das Lenaion oder Dionysion in den Limnæ*; cf. p. 368, *Lenaion*.

M. Dœrpfeld, en déblayant le flanc ouest de l'Acropole pour retrouver la fontaine Callirhoé et l'Ennéacrounos (notons en passant qu'il croit avoir réussi, mais qu'on lui conteste vigoureusement ce succès)[1], a déblayé entre autres ruines une enceinte très ancienne, de forme triangulaire, et bordée de trois rues : l'une à l'est, allant de l'Agora à l'Acropole; l'autre à l'ouest, partant de l'Aréopage et rejoignant la précédente au sud; la troisième au nord, reliant les deux premières. On distingue à l'intérieur de ce *téménos*, qui a cinq cents mètres carrés de superficie, des constructions de trois ou quatre époques. Les plus anciennes, contemporaines de l'enceinte, datent sans doute du VIe siècle; elles consistent, si l'on s'en tient au principal, en un petit temple situé à l'angle sud-est, et formé seulement d'une cella et d'un vestibule; à l'angle nord-ouest, en une salle où se trouvait un pressoir; au centre, en un soubassement quadrangulaire qui supportait un autel; quatre cavités rondes, symétriquement disposées, indiquent que la table de l'autel s'appuyait sur quatre colonnes.

L'antiquité des ruines, le pressoir, l'état du terrain, tout détrempé par les sources et les infiltrations abondantes de la prétendue fontaine Callirhoé, qui se trouverait toute proche, tout cela joint aux conclusions tirées des textes, semble déjà rendre inévitable l'identification de M. Dœrpfeld. Mais il y a plus ; tous les bâtiments énumérés plus haut ayant été à peu près détruits, et le sol ayant été nivelé au-dessus d'eux, une grande partie de l'enceinte, à l'angle nord-est, a été occupée à l'époque romaine, peut-être au Ier siècle, par un temple d'assez vastes dimensions qui lui-même, n'ayant pas été achevé, ou ayant été reconstruit partiellement sur un plan nouveau, a été remplacé au IIe siècle de notre ère par le *Baccheion* des Iobacchoi. Le nom n'est pas à mettre en doute, puisque c'est sur une colonne de cet édifice qu'a été retrouvé encore en place le règlement du thiase.

Le Baccheion était une sorte de basilique divisée en trois nefs par une double rangée de colonnes, et terminée par une salle

1) Voy. Sal. Reinach, *Chronique d'Orient*, dans *Revue archéol.*, 1895, p. 235.

carrée formant abside, au centre de laquelle était un autel. A gauche l'abside était flanquée d'une salle avec autel central, consacrée à Artémis.

Que le lieu d'assemblée, le sanctuaire des Iobacchoi, ait succédé au Lénaion, rien de plus naturel, et nous avouons même que cet argument nous semble plus concluant pour établir la situation du vieux temple primitif que tous ceux tirés de l'interprétation des textes ou de la disposition de l'enceinte archaïque. Le mémoire de M. Dœrpfeld est d'ailleurs un modèle d'exposition claire et plein d'enseignements. Il nous fait désirer d'abord que les fouilles du flanc occidental de l'Acropole soient continuées, ensuite que l'érudit architecte ne nous fasse pas attendre le mémoire complémentaire du premier, où seront décrits et étudiés d'abord les objets découverts dans l'enceinte dionysiaque, puis les autres édifices déblayés ou partiellement reconnus. Parmi ces derniers un sanctuaire d'Amynos, d'Asclépios et de Dexion (Sophocle héroïsé), présentera sans doute un attrait fort original.

Les *Mittheilungen*[1] (section athénienne) ont donné l'hospitalité au compte rendu détaillé des fouilles que deux archéologues suédois, MM. E. Wide et Kjellberg, ont exécutées dans l'île de Calaurie, au temple de Poseidon célèbre par la mort de Démosthènes. Les ruines se trouvent à une heure environ au nord-est de la ville de Poros (Poros est le nom moderne de l'île et de sa capitale), sur une colline élevée de 190 mètres au-dessus du niveau de la mer. La vue, de là, est magnifique sur la mer, le détroit de Poros, la plaine de Trézène, couverte de citronniers et d'orangers, les montagnes de Trézène et d'Épidaure, et plus loin Méthana, Égine et l'Attique.

Le sanctuaire était enfermé dans une enceinte oblongue, de 55m,50 sur 27m,60. Ce péribole est d'origine ancienne, comme le montrent des parties polygonalement appareillées, et surtout les débris de vases mycéniens trouvés au pied, dans les terres de soutènement. M. Wide croit que la construction remonte au moins au VIe siècle. Du temple même il reste bien peu de chose ; on

1) *Athen. Mittheil.*, 1895, p. 267, Taf. VII, X.

peut seulement reconnaître un temple dorique périptère ayant six colonnes de façade et douze de côté. Datant aussi du VI[e] siècle, il était construit en pierre poreuse, de grain plus mou aux soubassements, plus dur aux murailles et aux colonnes. Certaines parties de l'entablement, selon une coutume fréquente à cette époque, étaient en terre cuite peinte, et on a recueilli, en particulier, des antéfixes de joli modèle. M. Wide les rapproche des fragments analogues trouvés à Olympie, dans les restes du trésor des Mégariens.

Nous ne dirons rien des bâtiments déblayés non loin du temple, où MM. Wide et Kjellberg reconnaissent une agora, une exèdre, un double portique ; nous ne nous arrêterons pas non plus sur quelques-uns des nombreux ex-voto recueillis autour du temple, figurines en bronze ou terre cuite et fragments de vases. Nous préférons donner la traduction d'une inscription qui règle d'une façon intéressante l'emploi d'une somme offerte au dieu :

« Trésorier : Sôphanès, fils de Poli... ; mois Géraistios. Décret du peuple.

« Pour administrer l'argent et le terrain offerts par Agasiclès et Nicagora à Poseidon, on nommera deux épistates. Ceux-ci placeront l'argent par fractions de trente drachmes sous garantie ou à titre d'hypothèques. Quant au terrain, ils l'affermeront avec le consentement de l'assemblée et par bail ; et ayant touché l'intérêt de l'argent et le fermage des terrains, ils offriront à Poseidon un sacrifice complet, et à Zeus Sauveur un sacrifice complet, ayant dressé un autel devant les statues des donateurs dans le bouleutérion. Et ils feront le sacrifice selon qu'il est écrit sur la stèle, annuellement : et pour tout le reste ils agiront comme il leur paraîtra le plus convenable ; et ils prendront des euthynes (contrôleurs) le premier jour du sacrifice, et ils rendront leurs comptes aux euthynes choisis le jour suivant ; et ils jureront par Zeus Sauveur qu'ils n'ont commis aucune fraude ; et le premier jour du sacrifice les épimélètes seront choisis pour l'année suivante. »

Comme notre École française a ses domaines réservés de fouilles,

Delphes et Délos; comme l'École allemande semble avoir Athènes, les Américains ont Argos, les Grecs Éleusis, Épidaure, Mycènes. Là se continuent tous les ans des recherches plus ou moins actives, et tous les ans nous avons à enregistrer quelques découvertes.

M. Waldstein est retourné à l'Héræon d'Argos en mars 1895[1]. L'argent ne lui a pas manqué cette année plus que les autres, et il a dû pousser loin sinon achever son exploration. Les nouvelles dont nous avons connaissance datent déjà de plusieurs mois. M. Waldstein annonçait en particulier la découverte de fragments très bien conservés des métopes du second temple; ils avaient roulé dans les ruines d'un grand édifice situé au-dessous de ce temple.

A Épidaure[2], les édifices proprement religieux semblent tous à peu près connus; les fouilles ont porté l'année dernière sur le stade, qui se trouve assez bien conservé sous la terre, et où l'on a retrouvé, entre autres choses, le but des courses et une signature du célèbre sculpteur Thrasymédès de Paros. Mais les découvertes antérieures de M. Cavvadias ont repris un regain d'actualité depuis la publication du magnifique volume de MM. Lechat et Defrasse. M. Lechat a présenté au public la très belle restitution de son ami, M. Defrasse, grand prix de Rome, qui eut au Salon, il y a peu d'années, un grand et légitime succès. La part de M. Lechat dans l'œuvre commune est de tous points digne de la part de son collaborateur; elle témoigne d'un esprit très éclairé et très personnel. Sans aucun doute les lecteurs de la *Revue de l'histoire des Religions* auront l'occasion de lire une étude critique sur ce bel et bon livre[3].

A Éleusis[4], M. Skias continue l'œuvre de Philios. On nous a signalé surtout deux trouvailles intéressantes. D'abord une tablette de terre cuite de 30 centimètres de haut, de 15 de large, surmontée d'un fronton. C'est une œuvre du IVe siècle, un ex-voto

1) *American Journal of archæology*, 1895, p. 109.
2) *Ibid.*, p. 116.
3) Defrasse et Lechat, *Épidaure*, Paris, Quantin, 1895.
4) *Athen. Mittheil.*, 1895, p. 231.

de *Ninnion*, une courtisane sans doute, aux déesses; la plaque est curieusement divisée : à droite est une déesse assise sur un trône; vers elle, séparés en deux rangs superposés, sept personnages marchent d'un pas animé. Le premier de la ligne inférieure est un jeune homme à longue chevelure, vêtu d'une tunique à manches, et chaussé de bottes, qui tient deux torches; les personnages du registre inférieur sont conduits par une femme à longs vêtements, couronnée d'un diadème, qui porte aussi deux torches. Les autres figures sont des hommes et des femmes, ces dernières portant sur la tête des espèces de chapiteaux en forme de vases, et tenant à la main soit de minces bâtons, soit de petites cruches. Il y a des images semblables sur le fronton. Le sens de la scène mérite d'être éclairci et le nom des personnages recherché. Ensuite vient un vase à figures rouges où sont représentés Déméter avec des épis, Coré avec des torches, et entre elles Triptolémos sur son char attelé de serpents; d'autres figures sont effacées. C'est un ex-voto de Démétria à Déméter; le sujet est devenu banal, mais la plupart des vases où il paraît sont, comme celui-ci, de haute valeur artistique.

M. Skias a fait à Éleusis d'autres découvertes d'un intérêt tout particulier[1]. Il s'agit de tombes renfermant des vases de l'époque géométrique et d'autres objets précieux. L'un de ces tombeaux, pour prendre un exemple, long de $1^m,40$ seulement et large de 90 centimètres, renfermait les restes d'une femme enterrée assise et une collection de 68 vases différents. Au-dessus du tombeau il y avait un autre grand vase, suivant une coutume bien connue. A l'intérieur on a recueilli des boucles d'oreilles d'or avec des perles, des fibules de bronze et de fer, des bracelets de bronze, des bagues d'argent, de bronze et de fer, plus trois scarabées égyptiens avec une petite idole d'Isis. La valeur principale de cette tombe réside dans le type des vases à figures géométriques ou, comme on dit, des vases de la Porte Dipyle. Car on sait combien le style du Dipylon est embarrassant pour les historiens de l'art grec, et comme il rend obscure la question des origines; combien il

1) *Athen. Mittheil.*, 1895, p. 374.

s'explique malaisément, en particulier, lorsqu'on veut faire de l'art grec archaïque la suite directe de l'art mycénien.

L'art mycénien, du reste, et la civilisation mycénienne, leur origine et leur originalité, leur rôle dans l'ensemble de la civilisation hellénique, voilà une question de plus en plus à l'ordre du jour. Chaque année maintenant on peut enregistrer la découverte de nouveaux monuments, de nouveaux tombeaux contenant de nouveaux objets de l'époque et du style de Mycènes[1], et à propos de chacune de ces trouvailles renaît la discussion.

Elle a pris cette année une ampleur considérable à l'Académie des Inscriptions, où le savant Helbig, associé étranger, est venu lire un mémoire sur ce sujet[2]. Comme les origines et le sens de la religion grecque sont intimement liés à ce problème, nous ne saurions nous dispenser de résumer les débats.

M. Helbig soutient ce que l'on peut appeler la théorie phénicienne. Pour lui, les monuments de l'art dit mycénien se divisent nettement en deux classes, ceux qui ont été exécutés sur place par des ouvriers locaux, comme les stèles funéraires sculptées, et ceux qui sont une simple importation phénicienne des objets de l'art phénicien du IIe millénaire avant J.-C. En effet, les premiers, stèles sépulcrales, Porte des Lions, fresque du taureau, etc., sont de beaucoup inférieurs aux seconds, poignards incrus-

1) Nous pouvons signaler aujourd'hui :

1° Les fouilles de Mycènes, continuées par M. Tsoundas au nom de la Société archéologique d'Athènes. Elles ont mis au jour 15 tombeaux abondamment pourvus de vases de terre et de pierre, d'anneaux d'or, de miroirs, d'armes, etc. (*Athen. Mitth.*, 1895, p. 375).

2° Les fouilles de M. Staïs à Égine, au nom de la même Société, non loin du temple d'Aphrodite déjà mentionné plus haut; on y a recueilli de nombreux vases (*Athen. Mittheil.*, 1894, p. 533).

3° La tombe à coupole retrouvée et déblayée par M. Wolters à Masarakata (Céphallénie), et des tombes creusées dans le roc, d'où proviennent peut-être les objets mycéniens conservés à Neufchâtel (*ibid.*, p. 486).

4° Le tumulus ouvert par M. S. Wide à Aphidna, en Attique, et qui renfermait 12 tombes mycéniennes (*ibid.*, p. 531), etc., etc.

2) *Comptes rendus Acad. Inscript.*, 1895, p. 237 (séance du 31 mai); p. 242 (7 juin); p. 244 (14 juin). Cf. Sal. Reinach, *Chronique d'Orient*, 1895, p. 41 du tirage à part (*Mycènes, le mycénien et le mirage oriental*).

tés, sceaux d'or, vases d'argent et d'or repoussé, et de style très différent. Du style des premiers, on comprend jusqu'à un certain point que l'on soit passé au style du Dipylon, et de celui-ci au style archaïque, tandis que le style des seconds n'aurait pu donner naissance qu'à un style tout autre et très supérieur. De plus les éléments décoratifs des objets de la seconde série sont empruntés à la faune maritime (poissons, poulpes, élédons, etc.), et cela prouve que les artistes qui les ont choisis vivaient près de la mer, sinon sur la mer et de la mer, ce qui n'est point le cas des Mycéniens. Enfin la civilisation mycénienne a laissé des traces dans des pays lointains, l'Égypte, l'Italie, la Sicile, la Sardaigne, l'Espagne, qui ne furent accessibles aux Grecs que longtemps après la fin de la période dite mycénienne. Un seul peuple, à cette époque, a pu répandre ainsi les produits de son art, le peuple phénicien; et, de plus, tout ce que nous savons des procédés techniques et des tendances de l'art phénicien concorde absolument avec ce que nous apprennent les monuments mycéniens. Il ne faut pas oublier non plus que l'industrie, que révèlent les poèmes homériques, est purement phénicienne; pour illustrer l'*Iliade*, M. Helbig a trouvé surtout à emprunter des modèles à l'industrie phénicienne[1].

Jamais encore la théorie phénicienne n'avait été posée avec une rigueur si intransigeante. Aussi M. Helbig, s'il a trouvé un appui chez M. Ph. Berger, a rencontré chez la plupart de ses confrères une vive résistance.

Les plus modérés, comme M. Max Collignon, revendiquent une part d'influence égyptienne, puisque certains objets trouvés à Mycènes ont une origine égyptienne assurée, et il fait remarquer qu'il y a pu y avoir à la cour des princes mycéniens un groupe d'artistes étrangers.

M. Dieulafoy signale de même des traces évidentes d'influence chaldéenne dans les objets d'art mycéniens. Mais s'il admet que cet art ait beaucoup emprunté à la Phénicie, à l'Égypte et à la Chaldée, il faut reconnaître qu'il a amalgamé ces éléments aux

1) Helbig, *Das homeriche Epos*.

siens propres, de façon à s'en faire une originalité. Les habitants de la Grèce propre, des îles et des côtes de l'Asie Mineure, ont été les vrais artisans de l'art mycénien. Nous ne suivrons pas le savant ingénieur dans ses hypothèses aventureuses au sujet d'un mélange, d'une confusion des deux races sidonienne et pélasge, c'est-à-dire grecque indigène; il nous semble là sur un terrain bien peu solide, lancé dans une ethnographie un peu fantaisiste, et nous indiquons tout de suite comment il explique que cet art ainsi formé de pièces et de morceaux, et devenu original par son mélange même, reçut de nouveaux éléments et se modifia encore de façon à devenir l'art grec archaïque lorsque les hordes doriennes, venues du Nord, envahirent la Grèce. Cet art archaïque se forma de quelques rejetons de la souche mycénienne, de nouvelles pousses empruntées à l'Orient et d'autres venues du Nord, tout cela inspiré d'un esprit nouveau et jeune.

Toute cette argumentation, autant qu'on la peut suivre dans le compte rendu que nous avons sous les yeux, nous semble un peu en l'air, car elle fait trop de place à l'hypothèse et néglige trop les faits et les monuments matériels. M. de Vogüé, qui connaît bien, et de longue date, l'art de la Phénicie, est plus précis. Il réduit le rôle des Phéniciens, dont l'art, il croit l'avoir montré le premier, est un art hybride, à moitié égyptien, à moitié asiatique, au rôle d'importateurs de petits objets sans valeur et au rôle d'intermédiaires. Leur art si peu personnel n'est pas un art créateur, et l'on ne peut lui attribuer qu'une influence des plus restreintes sur la constitution de l'art grec. Quant aux objets mycéniens, ils n'ont avec les objets d'industrie phénicienne que des rapports. M. Ravaisson se refuse énergiquement à croire que des objets comme les gobelets de Vaphio soient phéniciens. Ce qui distingue les œuvres d'art mycéniennes, c'est le mouvement, la vie, la souplesse et l'élégance des formes, le goût des détails anatomiques, qui sont, dans l'ensemble de l'art antique, absolument originaux. Rien de cela n'est proprement égyptien, ni assyrien, ni phénicien, et, comme ce sont là au contraire les caractères de l'art grec archaïque, il y a tout lieu de le rattacher étroitement à l'art mycénien. Ce dernier d'ailleurs a ses racines

plutôt dans le Nord, dans les contrées auxquelles se rattachent les légendes d'Orphée, de Jason, de Pélée, d'Achille, sujets des plus anciennes poésies, dont s'inspirèrent les plus anciens artistes.

Laissons ce dernier point, très hypothétique, étant donné que les monuments mycéniens ne font aucune allusion, à notre connaissance, à ces légendes venues du Nord. Quant à la première partie de la thèse, c'est celle que M. Perrot a exposée et soutenue dans le VI[e] volume de sa magistrale *Histoire de l'Art* ; nous avons dit ici même en quoi elle nous semble attaquable[1]. Dans la discussion de l'Institut, il ne paraît pas que personne ait parlé de la religion mycénienne; c'est un tort, car, selon que cette religion, manifestée dans les monuments, a des rapports avec telle ou telle autre religion contemporaine du monde antique, il y a lieu de regarder vers le Nord, vers l'Orient ou même vers l'Occident. Il doit y avoir là un point d'appui solide pour la discussion. Grâce à lui, on arrivera probablement à discerner avec précision la part des différentes influences orientales qui ne nous semblent pas douteuses. Peut-être les Phéniciens perdront-ils un peu à cette répartition, car, si leur domaine géographique était aussi vaste que veulent l'établir quelques érudits[2] par des méthodes qui malheureusement ne sont pas plus sûres que nouvelles, leur domaine artistique était beaucoup plus modeste.

Quant aux rapports de l'art archaïque avec l'art mycénien, nous en sommes moins frappé que de leurs différences, et jusqu'à nouvel ordre nous penchons à croire que l'invasion dorienne a creusé comme un fossé entre deux périodes de l'histoire grecque. Toute la civilisation a sombré dans le cataclysme, et les nouvelles couches ont dû édifier sur des bases nouvelles un nouveau monument, subissant d'ailleurs des influences et manifestant une originalité nouvelle.

Nous n'avons plus à citer, pour être complet, que des fouilles

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, 1894, p. 85.
2) Voy. par exemple Lechat, *La Méditerranée phénicienne*, dans *Annales de Géographie*, 15 avril 1895.

sans grande importance, comme celles de Lycosoura, en Arcadie, reprises par M. Léonardos. Il a continué le déblaiement du temple de Despoina et a retrouvé, avec une mosaïque et de nouveaux fragments de l'idole colossale, œuvre de Damophon, des ex-voto de terre cuite et de bronze, des fragments de vases et de tuiles inscrites. Non loin du temple, dans les ruines d'un portique entourant un autel, on a recueilli, entre autres offrandes très antiques, une statuette d'Athéna en bronze, et de plus quelques inscriptions[1].

A Érétrie[2], non loin du théâtre, M. Richardson, directeur de l'École américaine d'Athènes, a déblayé les fondations d'un temple et d'un autel voisin. Le temple était périptère ; on y adorait sans doute Dionysos.

A Égine[3], outre les tombeaux mycéniens déjà signalés, M. Staïs a fait des recherches sur l'emplacement d'un temple probablement consacré à Aphrodite; il en reste quelques fondations et un fragment de colonne encore en place. L'édifice a dû remplacer quelque très ancienne construction mycénienne, dont on trouve encore des restes profondément enfouis sous la terrasse actuelle.

Mais nous comprenons l'aridité, le peu d'utilité même que risque d'avoir une telle énumération. Aussi ne la poussons-nous pas plus loin, comme il nous serait facile; nous préférons attendre les comptes rendus explicites de ces fouilles pour en parler à notre aise, et insister maintenant sur quelques documents, inscriptions, bas-reliefs, peintures de vases, tout récemment trouvés et publiés.

Nous nous arrêterons d'abord sur un long fragment de calendrier liturgique trouvé à *Koukounari*, en Attique (nom de l'antique *Epacria*), et que M. Richardson a édité avec un long commentaire[4]. Le texte remonte probablement à la première moitié

1) *Athen. Mittheil.*, 1895, p. 376

2) *American Journal of archæology*, 1895, p. 117, 240. Cf. *Athen. Mittheil.*, 1894, p. 532.

3) *Athen. Mittheil.*, 1894, p. 532.

4) *American Journal of archæology*, 1895, p. 209 et s., pl. XVI.

du IVe siècle; il est possible, comme essaie de le démontrer M. Richardson, qu'il ait été transporté à *Koukounari* d'un autre endroit, d'*Hécalé*, centre religieux de la Tétrapole marathonienne. Toujours est-il qu'il est des plus curieux. Il nous indique mois par mois, presque jour par jour, les sacrifices que le démarque de Marathon doit accomplir, à quelle divinité chacun d'eux est offert, quels animaux seront immolés ou quelle offrande consacrée, quel prix doit être mis à l'achat de chaque victime ou de chaque objet offert. La liste des divinités ou des héros vénérés par cette population agreste est très longue, encore qu'elle reste incomplète, le marbre étant fort mutilé. On y trouve Athéna, protectrice de l'Attique entière, mais sous le nom nouveau, du moins comme épithète de la déesse, d'Ἑλλωτίς; Gê, la Terre, qui avait au moins quatre autels distincts sur le territoire; Zeus, trois fois mentionné, avec l'épithète nouvelle d'εὐθαλεύς, à signification agraire très probablement, et celles d'ὁρίος et ὕπατος; Héra, Coré, les Moires, Héraclès, Chloé, etc.; un certain nombre de héros et héroïnes, divinités locales dont la plupart étaient connues déjà, dont plusieurs apparaissent pour la première fois, Νεανίας, la nymphe Εὐίς (le nom rappelle l'*Évan* dionysiaque), le héros Φεραῖος, Γάλιος, etc. Les victimes sont les chèvres et les boucs, les bœufs et les vaches avec leurs veaux, les béliers et les brebis, les porcs et les truies. Les offrandes sont des mesures de blé ou de vin, des parts prélevées sur les récoltes (τὰ ὡραῖα), des tables de sacrifice, et ces présents, dont les noms sont nouveaux et difficiles à interpréter, ἱερώσυνα, peut-être la part réservée au prêtre, φρέατος, σπύλια ou σπύδια. Sacrifices et offrandes, d'ailleurs, sont modestes et varient de 90 drachmes pour un bœuf ou pour une vache avec son veau, jusqu'à une drachme pour une τράπεζα. Mais il va sans dire qu'une même cérémonie pouvait comporter l'immolation de plusieurs victimes et le don de plusieurs offrandes. Ainsi l'inscription n'est pas moins utile pour la connaissance de la religion des dèmes attiques que pour celle du calendrier; ceux qu'intéresse l'économie politique des Grecs et qui cherchent à connaître le prix des choses y trouveront aussi plus d'un renseignement utile. Le

calendrier d'Epacria vient heureusement se joindre aux documents analogues de Myconos, de Cos, etc.

Les monuments les plus intéressants de la sculpture religieuse publiés en 1895 proviennent aussi de l'Attique, d'Athènes même et d'Éleusis.

M. Skias nous a fait connaître quelques bas-reliefs trouvés en 1894 dans le lit de l'Ilissus[1]. D'abord une petite plaque de marbre où sont figurés un dieu barbu, assis, le torse nu, tenant un sceptre, du type classique de Zeus; devant lui sont deux adorants, vêtus de longues robes, et entre le dieu et les humains s'élève un autel fait de pierres brutes amoncelées; un reste d'inscription, sur une petite plate-bande, au-dessus des personnages, semble pouvoir se compléter ainsi : ὁ δεῖνα ἀνέθη]κεν Ναί[ῳ Διί. M. Skias admet l'identité de Zeus Naios avec Zeus Meilichios, et serait disposé à croire que le bas-relief provient du sanctuaire de ce dieu, situé tout près de l'Ilissus.

Un autre bas-relief, plus important, serait de la même provenance; on y voit un dieu du même type que le précédent assis à gauche sur un siège, un rocher peut-être, contre lequel est appuyée une tête colossale, très barbue et chevelue; une inscription le désigne sous le nom d'Achéloios. Derrière le dieu, qui tient un petit vase du type *prochous* sur ses genoux, sont les restes d'une nymphe portant une corne d'abondance; comme adorants du dieu apparaissent Hermès et Héraclès; ce dernier a seulement le dos couvert de la peau du lion et porte sa massue sur l'épaule, son autre main porte un objet indistinct; quant à Hermès, il est reconnaissable au caducée qu'il tient de la main gauche, tandis que de la droite il incline une *prochous* vers le dieu. M. Skias ne peut pas facilement expliquer le rapport que les trois divinités ont entre elles; mais il reconnaît naturellement Achéloios dans le dieu assis et Callirhoé dans la nymphe qui l'accompagne. Comme on a constaté l'existence d'une fontaine et d'un grand bassin dans le lit de l'Ilissus, au lieu où ont été recueillis les bas-reliefs, il semble possible de placer là la fontaine Callirhoé et

1) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1894, p. 133, pl. VII et VIII.

l'Ennéacrounos; M. Skias et M. Belger, qui a exposé la question devant la Société archéologique de Berlin, trouvent là riche matière à contredire M. Dœrpfeld.

Le bas-relief d'Achéloios est de l'époque alexandrine; du même temps est aussi sans doute la troisième plaque sculptée de même provenance; c'est le fragment d'une enceinte ou d'une balustrade de marbre; trois déesses, Athéna, Niké et peut-être Déméter, marchent en procession, précédées d'un dadouque et suivies d'un autre. On songe, dit M. Skias, à un fragment de composition assez vaste, dont le sujet serait l'initiation d'Héraclès aux mystères d'Agra.

Les bas-reliefs d'Éleusis sont de dimensions plus grandes et de style bien supérieur, bien que ce style soit encore, du moins pour l'un d'eux, fortement entaché d'archaïsme. Le premier, haut de $0^{m},78$, large de $0^{m},58$, représente Déméter et Coré. La mère est assise sur un escabeau, les pieds nus posés sur un tabouret; elle est vêtue d'une longue tunique à manches courtes, coiffée d'un diadème en forme de *polos*; sa main gauche porte un long sceptre, sur lequel la déesse s'appuie, le coude relevé; sa main droite, reposant sur les genoux, tient un bouquet de trois épis. Quant à la fille, elle marche vers sa mère, vêtue d'une robe à très petits plis et d'un voile en forme de châle; elle porte une torche dans chaque main. Le monument mérite de prendre une place importante parmi les représentations figurées des grandes déesses éleusiniennes, quoique bien loin, sans aucun doute, du célèbre bas-relief Lenormant. Mais nous ne croyons pas que l'on puisse en tirer tout ce que M. Philios en tire, relativement à la restitution de l'*idole officielle* d'Éleusis.

Un fragment du second bas-relief a été découvert, il y a longtemps déjà, dans le *Plutoneion*, en 1885; M. O. Kern en avait donné un dessin très sommaire et insuffisant, alors qu'il en manquait encore la moitié. Aujourd'hui le monument est complet, bien que fort endommagé par endroits. Il a la forme bien connue des stèles votives trouvées à l'Asclépeion d'Athènes, par exemple, c'est-à-dire la forme d'un parallélogramme; les personnages sont censés groupés dans un sanctuaire qu'indique suffisamment

une architrave supportée à droite et à gauche par des pilastres. Le sujet est très simple, Triptolémos sur un trône contre lequel s'enroule un dragon ailé, entre Déméter et Coré, et devant ce groupe, à gauche, quatre adorants, hommes et femmes, de beaucoup plus petite taille. Triptolémos a le torse nu; son bras gauche s'appuie sur un long sceptre; il a de longs cheveux, la face très jeune et imberbe. Coré, derrière lui, très joliment drapée, très souple et très élégante, tient une haute torche à chaque main; Déméter est très mutilée; ni ses bras ni sa tête ne sont conservés; mais ce qui reste de son corps est d'une ampleur et d'une majesté qui ne permettent pas de la confondre avec sa fille. Les deux déesses sont d'une beauté plastique bien rare sur de pareils monuments, et l'artiste qui les a sculptées, très sensible à l'influence des grands maîtres du ve siècle, mériterait d'être connu par son nom. L'œuvre nous semble plus intéressante encore pour les historiens de l'art que pour ceux de la religion attique, bien que la ressemblance de la tête de Triptolémos avec le prétendu Eubouleus de Praxitèle puisse suggérer plus d'une importante hypothèse[1].

A côté d'un monument si beau, nous avons quelque honte à parler d'une humble figurine archaïque en bronze, trouvée, dit-on, à Thèbes, et que M. Frœhner a publiée dans les *Mélanges Piot*[2]. C'est une horrible statuette, à laquelle, semble-t-il, les plus forcenés archéologues peuvent seuls prendre intérêt, sinon plaisir. Elle représente un homme nu, le corps misérablement construit, en dehors de toute vérité de forme ou de proportions. Sa tête, d'où pendent des boucles lourdes de cheveux mal plantés, est triangulaire; le nez l'envahit, les yeux y sont marqués par

1) Notre maître, M. Paul Foucart, a publié en 1895 un de ces mémoires admirables dont il se montre seulement trop avare, sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis. Nous nous en voudrions beaucoup de ne pas le signaler, mais encore plus de ne pas en parler avec les développements qu'il exige. La Revue s'en est déjà occupée à deux reprises (voir les Chroniques, t. XXXI, p. 352 et suiv.; t. XXXII, p. 201). Elle y reviendra. L'œuvre n'est du reste, espérons-le, que la première d'une série d'études sur les mystères. On y verra comment l'épigraphie et les monuments figurés servent l'histoire.

2) *Monuments et Mémoires, fondation Eugène Piot*, II, p. 137, pl. XV.

deux trous ronds aux rebords saillants; le cou est de grosseur et de longueur démesurées, planté sur des épaules qui forment la base d'un triangle isocèle renversé dont la taille serait le sommet. L'un des bras tombait le long des flancs, tandis que l'autre était replié contre la poitrine; les hanches sont saillantes, bien qu'étroites, les cuisses trop longues et difformes. Par bonheur les jambes sont brisées aux genoux, car nous n'aurions pas sans doute trouvé de mots pour décrire les mollets et les pieds. Voilà une nouvelle horreur pour la série déjà si longue des prétendus Apollons archaïques; et cette figure ne mériterait pas sans doute de nous arrêter, si M. Frœhner n'avait de nouveau soulevé le problème d'identification. Pour lui, il ne semble pas même que la question vaille la peine d'être discutée. C'est un Apollon, vous dis-je! et la preuve, c'est qu'on lit, gravée sur ses cuisses, la dédicace que voici : « Manticlès m'a consacré au dieu dont l'arc est d'argent et qui lance au loin ses flèches; je suis la dîme [de sa victoire (?)]. Toi, Phœbos, donne ta faveur en échange! » Il y a longtemps que cet argument est pris par les archéologues pour ce qu'il vaut. M. Frœhner ajoute bien, et cela serait plus probant, que le personnage tenait un arc serré contre son sein, mais cette restitution est douteuse.

Deux vases ont surtout attiré notre attention; l'un est une amphore archaïque de Milo[1]. Tout ce qui provient de cette île privilégiée a la plus grande valeur artistique. On sait quelle place tiennent les céramiques orientalo-grecques de Milo dans l'histoire de la décoration des vases. Ici, parmi les rosettes, les rinceaux, les lignes géométriques, nous voyons figurée une scène de mythologie grecque. Sur un char à quatre chevaux est montée une jeune femme richement vêtue; un héros, que la peau de lion dont ses épaules sont couvertes, son carquois et sa massue désignent clairement pour Héraclès, monte sur le char, ayant déjà en mains les rênes, et tout à la fois il se retourne vers un homme d'âge mûr qui lui parle, en faisant mine de protester. En arrière des chevaux, au second plan, une femme fait aussi des démonstrations à celle qui est sur le char. Sans parler du groupement pit-

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1894, p. 225, pl. XII et XIII (Mylonas).

toresque des personnages, de leur forme originale, de leur riche parure, nous devons remarquer une fois de plus que les œuvres de la céramique nous initient de bonne heure à la connaissance des mythes et servent plus d'une fois à la bonne interprétation comme à la correction même des textes. Ici, très probablement, nous voyons une variante de l'enlèvement d'Iolé par Héraclès. Suivant les mythographes le héros n'aurait ravi la jeune fille qu'après avoir tué son père, Eurytos, roi d'Œchalie et sa mère Antiopé; la version adoptée par le décorateur est différente, si toutefois il faut reconnaître Eurytos et Antiopé dans les deux personnages debout derrière le char.

C'est encore un vase archaïque que publie M. Lœschcke, mais de facture bien moins primitive. Le lieu où il a été trouvé est inconnu, mais l'origine est certaine; il sort d'un atelier corinthien du commencement du VIe siècle[1]. Le sujet est le retour d'Héphaïstos dans l'Olympe. Le dieu est impossible à méconnaître, car il a les pieds tordus. Il est assis à califourchon sur un cheval dont il tient la bride de la main droite, tandis qu'il porte de la main gauche un rhyton à sa bouche. Derrière lui marchent trois personnages, une femme étroitement pliée dans son manteau, comme décoré d'écailles, et deux hommes, dont l'un tient sur l'épaule une branche de vigne chargée de raisins, l'autre une cruche; devant le cheval dansent deux Satyres grotesques et obscènes. M. Lœschcke veut reconnaître dans la femme la déesse Thétis, qui avait accueilli le dieu tombé de l'Olympe; tous les autres personnages font partie du thiase d'Héphaïstos; cependant celui qui porte une cruche pourrait bien être Dionysos, le conducteur et le guide de toute la marche. Tout ce petit tableau, très animé et pittoresque, est marqué au coin d'un comique naïf et réjoui.

Il ne nous reste plus à décrire que la patère d'argent de Bizerte, récemment entrée au Musée du Bardo, à Tunis, et dont M. Gauckler a donné dans les *Mélanges Piot* de superbes héliogravures[2].

1) *Athen. Mittheil.*, 1894, p. 510, G. Lœschcke, *Korinthische Vase mit der Rückfuhrung des Hephaistos* (taf. VIII).

2) *Monuments et Mémoires. fondation Eug. Piot*, II, p. 77, pl. VIII, IX.

Nous l'avons voulu garder, comme on dit, pour la bonne bouche.

Cette patère, une de ces riches pièces d'orfèvrerie que les Romains s'arrachaient à prix d'or, et pour lesquelles les amateurs, comme Verrès, étaient capables de tous les crimes, a été draguée dans le chenal du port de Bizerte. Quelque navire coulé dans la passe l'y aura déposée, et la vase l'a conservée jusqu'à nous. Par malheur la drague l'a un peu endommagée. La patère, dorée par places, pèse neuf kilogrammes d'argent fin ; elle a la forme d'une de ces écuelles d'étain que l'on voit encore dans quelques-unes de nos campagnes. Le fond intérieur était décoré de figures au repoussé, ainsi que le rebord et les deux oreilles qui servaient à la prendre. Il va sans dire que c'était là une pièce de pur ornement.

Le travail est grec, comme aussi le sujet des scènes figurées; M. Gauckler propose de rapporter l'exécution à l'époque alexandrine, et, sans doute a-t-il raison. Cependant nous trouvons une différence étrange de facture entre la scène centrale et celles des oreilles, et que l'avantage soit à la première, comme le veut l'éditeur, ou aux secondes, comme cela nous semble plus probable, toujours est-il qu'il y a là une source de difficultés pour l'estimation de la date exacte.

Sur le fond de la patère est représentée la lutte musicale d'Apollon et de Marsyas. Le Silène phrygien est le principal acteur. Plus grand que les autres figures, il joue de la double flûte, avec force contorsions disgracieuses. Apollon est à sa gauche, tenant la lyre, avec Athéna, qui écoute ; à sa droite est Dionysos, peut-être simplement un satyre. En avant de ce groupe, sur un plan inférieur, Cybèle, la grande déesse phrygienne, couronnée de tours et appuyée sur un tambourin, est assise ; à ses pieds est couché sur le sol le jeune berger Olymos, ou peut-être l'esclave chargé plus tard d'écorcher le Silène, et, faisant face à Déméter, une Muse, qu'une table chargée de couronnes près de laquelle elle est assise, désigne comme le juge du combat, est attentive à la melodie des flûtes. Derrière Marsyas est l'arbre, l'olivier rabougri, auquel il sera pendu.

Sur chaque oreille est retracé un tableau à quatre person-

nages. Ici, c'est un sacrifice rustique à Dionysos, représenté sous son antique forme de *xoanon*. Il est barbu, les cheveux noués en diadème, et tient d'une main une férule, de l'autre un sarment de vigne; devant lui est un cratère sans anses, derrière un autel où fume un sacrifice. Les autres figures sont un Silène ventripotent qui joue de la flûte, et deux Satyres dont l'un traîne un chevreau, l'autre agite un thyrse.

Là Dionysos, jeune et sans barbe, comme un éphèbe, à demi ivre et brandissant son thyrse, s'appuie sur un petit Satyre, tandis que derrière eux bondit une panthère. A droite et à gauche sont deux Satyres, l'un surpris, béant, les bras derrière le dos, et vieux; l'autre, plus jeune, danse en élevant les mains à la hauteur de ses yeux. Dans le champ sont dessinés des roseaux fleuris, un figuier tordu auquel est suspendu un tympanon, un autel surmonté d'un vase, etc.

En somme, dans la conception de la scène centrale, pas plus que dans les bacchanales, rien de nouveau, rien d'original ni de personnel; mais la valeur artistique de cette massive orfèvrerie suffit à nous intéresser à sa découverte, et ce n'est point d'ailleurs un mince mérite, même au point de vue religieux, de connaître par un tel monument les tableaux qui flattaient les goûts des riches Romains alors que la Grèce eut vaincu ses vainqueurs.

Bordeaux, janvier 1895.

Pierre Paris.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

M. Grünwald. — **Die Eigennamen des Alten Testamentes in ihrer Bedeutung für die Kenntnnis des hebräischen Volksglaubens**. — Breslau, Wilhelm Kœbner, 1895.

L'auteur de cet opuscule de 77 pages, à la suite d'un nombre toujours plus grand de savants, cherche à comprendre la religion des anciens Hébreux, en partant des religions primitives en général. Mais, comme l'indique déjà le titre de son travail, il n'étudie qu'une seule série de données se rapportant à son sujet, celles qui ressortent des noms propres de l'Ancien Testament.

Dans un premier paragraphe, il fait ressortir l'importance, au point de vue ethnologique, linguistique et religieux, des noms propres usités chez un peuple. Ces noms, dit-il, sont l'un des plus anciens témoignages sur l'esprit d'un peuple. On ne peut, il est vrai, s'en servir qu'avec les plus grandes précautions, à cause des nombreuses modifications et interprétations que ces noms subissent à travers les temps. A cette difficulté vient se joindre, pour l'Ancien Testament, la défectuosité souvent très grande du texte de la bible hébraïque parvenu jusqu'à nous. Malgré cela, on peut encore tirer parti de beaucoup de noms propres en usage chez les Hébreux, pour élucider certains problèmes de leur religion. Les noms propres théophores sont particulièrement instructifs à cet égard.

Un second paragraphe est consacré à des considérations générales sur l'origine des religions. Passant aux cultes sémitiques, M. Grünwald constate que les anciens Arabes du nord ne se sont guère élevés au-dessus du polydémonisme animiste. Le fétichisme s'est manifesté chez eux dans l'adoration des astres. Ils étaient aussi adonnés au totémisme. Ils avaient des divinités des deux sexes. De bonne heure leur religion a subi des influences étrangères. Il en a surtout été ainsi de celle des Arabes du sud, soumis à l'influence de la culture babylonienne. Les peuplades cananéennes ont eu le plus de parenté avec les Phéniciens. La

religion des Hébreux se rapproche pourtant davantage de celle des Moabites, des Ammonites et surtout des Édomites, chez lesquels le culte des ancêtres prime l'adoration de la nature et le totémisme.

Notre auteur, entrant ensuite dans le vif de son sujet, cherche à signaler des traces de démonisme chez les Hébreux. Il rend attentif aux noms propres qui servent à désigner des infirmités, des maladies, de vilaines plantes. Il explique ces noms par la supposition qu'on les donnait aux enfants, afin de les placer sous la protection de mauvais esprits, et de les mettre ainsi à l'abri de l'animosité de ces esprits. Il ne s'appuie pas sur la démonologie postérieure des Juifs et des Chrétiens pour justifier sa thèse, parce qu'il y voit une influence babylonienne et perse. Mais il donne comme preuve les Séirim, les Schédim, Azazel et Lilit, démons qui figurent dans l'Ancien Testament. Il croit en découvrir d'autres, Scheol par exemple. En opposition aux mauvais esprits, les Hébreux, pense-t-il, adoraient aussi, bien que moins fréquemment, de bons esprits. Il en trouve des traces dans une série de noms propres, parmi lesquels il convient de signaler ceux de quelques héros de tribus israélites, comme Gad, Aser, Joseph et d'autres.

M. Grünwald affirme que les Hébreux ont nécessairement dû se livrer au culte de la nature, parce que, en Palestine, l'homme est plus qu'ailleurs le jouet des forces capricieuses de la nature. Ils craignaient l'orage destructeur, le soleil brûlant, l'effrayant tremblement de terre, comme ils soupiraient après la pluie rafraîchissante et la rosée féconde. Notre auteur croit trouver des restes de ce naturalisme dans des noms propres où figurent la pluie, la grêle, l'éclair, le tonnerre. Le cultivateur, ayant remarqué l'influence des nuages et du cours des astres sur les récoltes et le changement des saisons, fut porté à adorer les principaux astres, ce qui est un véritable fétichisme. A l'appui de son dire, M. Grünwald signale les noms propres des localités où entre le mot *schémesch,* le soleil, ainsi que Simson et d'autres du même genre. L'adoration de la lune, dit-il, existait chez les Babyloniens et les Arabes. Chez les Hébreux, elle semble même avoir joué un rôle plus grand que le culte du soleil, puisque la lune servait à mesurer le temps. Ils célébraient au reste la fête de la nouvelle lune. D'ailleurs, certains noms propres plaident également en faveur de cette opinion. Les Hébreux adoraient probablement aussi Saturne.

Un paragraphe spécial de notre opuscule est consacré au fétichisme proprement dit. Les principaux fétiches énumérés ici sont les pierres, les arbres, les sources et les montagnes sacrés. L'auteur signale aussi

le culte des ancêtres et dit, avec raison, que la foi à la survivance des morts qu'il implique n'est pas un emprunt étranger ni le produit de spéculations postérieures, mais une partie intégrante de la religion primitive des Hébreux, comme de leurs frères les Arabes, les Assyriens et les Syro-Phéniciens. Par contre, il n'admet pas que les Hébreux fussent adonnés au totémisme, malgré le grand nombre de noms propres israélites où entrent des désignations d'animaux.

Dans les paragraphes suivants, M. Grünwald applique sa méthode au culte. Il y parle du rôle des songes, de la magie, de la nécromancie, de l'exorcisme, des théophanies, des emblèmes religieux, etc. Finalement, il s'arrête aux patriarches, dans les noms desquels il veut généralement trouver des noms de dieux. Il prétend découvrir des traces de naturalisme dans les noms de Benjamin, Manassé, Gad, Nephthali, Juda, Dan; des restes de fétichisme dans ceux de Benjamin, Manassé, Juda, Zabulon, Siméon, Ruben, Issachar, Nephthali; des allusions au culte des astres dans ceux de Juda, Issachar, Nephthali; des indices de totémisme dans ceux de Benjamin, Juda, Siméon; des vestiges de démonisme dans la plupart de tous ces mêmes noms.

Cette fin de l'étude dont nous nous occupons nous semble le mieux révéler sa principale faiblesse, c'est que l'auteur appartient évidemment au nombre des esprits qui s'imaginent entendre pousser l'herbe. Nous croyons que l'idée dominante de son travail est juste, et que les noms propres de l'Ancien Testament peuvent réellement servir à jeter plus de lumière sur certains problèmes de la religion hébraïque, ce qui est d'ailleurs reconnu depuis longtemps. Mais c'est d'abord commettre une faute que de séparer les données que les noms propres peuvent nous fournir à ce sujet des autres données de l'Ancien Testament se rapportant aux mêmes questions. Les anciennes sources de la Bible ont été tellement retravaillées par les auteurs jahvistes plus récents qu'on a beaucoup de peine à retrouver les traits principaux de cette religion, tout en ayant égard à toutes les traces probables qui nous en restent. En les isolant les unes des autres, on a de la peine à arriver à des résultats certains ou convaincants. Et, comme M. Grünwald s'est néanmoins confiné presque exclusivement dans l'examen des noms propres au point de vue de l'histoire religieuse, il en a ensuite tiré beaucoup plus qu'ils ne renferment. Trop souvent un nom hébreu n'ayant qu'une ressemblance lointaine avec celui de telle ou telle divinité sémitique ou égyptienne lui suffit pour édifier des conclusions fort importantes pour la religion hébraïque. La plus grande valeur du travail consiste peut-être dans le

fait qu'on y trouve groupés ensemble tous les noms propres de l'Ancien Testament, qu'il faudra examiner de plus près pour voir s'ils peuvent nous apprendre quelque chose sur cette religion ou non. Mais ces riches matériaux ont besoin de passer par le crible d'une critique plus sévère que celle de notre auteur, afin que toutes les non-valeurs — c'est-à-dire, suivant nous, la plus grande partie de ces matériaux — soient éliminées. Malgré un grand nombre d'idées fort justes qui sont émises dans ce mémoire sur l'ancienne religion d'Israël et sur les religions sémitiques ou sur les religions primitives en général, le sujet spécial qui y est traité a donc besoin d'être soumis à une sérieuse révision.

C. PIEPENBRING.

E. EHRHARDT. — **Der Grundcharakter der Ethik Jesu, im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes, und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein.** — In-8, Fribourg i. B. et Leipzig, 1895.

On comprend facilement l'intérêt qui s'attache à la question traitée par M. Ehrhardt dans le petit volume dont nous venons de transcrire le titre. Les idées eschatologiques qui ont joué un si grand rôle dans le développement du judaïsme, et qui ont été pendant plus d'un siècle la préoccupation dominante de l'Église chrétienne, ont depuis longtemps disparu de notre horizon religieux. Notre conception du monde et de ses destinées est absolument différente de ce qu'elle était au temps de Jésus. La morale de Jésus a-t-elle été influencée, et dans quelle mesure, par les espérances messianiques de son temps et par les siennes propres? Peut-elle encore nous servir de guide sans que nous ayons besoin de recourir à des procédés d'interprétation et d'accommodation qui en dénaturent le caractère? Ce sont là des questions qui ont leur importance, non seulement au point de vue historique, mais aussi au point de vue religieux et pratique.

L'auteur a essayé de les résoudre avec toute la rigueur de la méthode historique. Il recherche d'abord, en suivant le développement des espérances messianiques depuis leur origine, quels étaient, au temps de Jésus, les principes fondamentaux de la morale des Juifs en rapport avec leurs idées eschatologiques. Nous ne le suivrons pas dans les développements qu'il a donnés à cette première partie de son travail, et nous nous bornerons à indiquer les résultats auxquels il est arrivé.

Au temps de Jésus, la morale du Judaïsme présente comme salut et bien suprême l'établissement du règne du Messie. Ce règne n'est ni absolument terrestre ni absolument céleste, mais flotte confusément entre ces deux mondes. L'espérance d'un triomphe glorieux du peuple juif n'a pas disparu ; elle a été, avec tous ses caractères terrestres, en quelque sorte projetée dans le ciel. L'antithèse n'est pas entre le ciel et la terre, elle est restée entre le présent, qui est mauvais, et l'avenir, qui sera glorieux. Il n'a pu sortir de ces idées confuses aucun principe moral assez fort pour détacher les âmes du monde terrestre et les diriger avec quelque décision vers le monde supérieur.

La catastrophe finale qui tranformera le monde est en dehors de l'histoire, et sera produite par un acte de la toute-puissance de Dieu; elle arrivera à son heure, conformément au plan divin, et l'homme ne peut rien pour la préparer ou la hâter.

Le salut a un caractère social : c'est le salut du peuple; l'individu n'y participe que comme membre du corps. Le chemin qui y conduit est l'observation de la loi, considérée comme règle de la vie sociale. Les prescriptions ascétiques concernant la pureté et l'impureté sont considérées comme les plus importantes, comme étant de nature à séparer les Juifs des autres peuples et à en faire une nation à part. Dans ces conditions, le plus sûr est d'observer la loi à la lettre; les scribes et les docteurs se sont occupés de l'expliquer, de la préciser, de la compléter; ils n'ont jamais eu la pensée d'en dégager l'esprit. Tout cet ensemble d'idées aboutit au légalisme pharisaïque, à une morale qui se pétrifie de plus en plus.

C'est en présence de cette morale sans idéal bien déterminé, et par conséquent, sans force que s'est trouvé Jésus. Quelles idées nouvelles y a-t-il opposées?

Jésus, lui aussi, prêche le règne de Dieu, règne à venir, mais imminent, qu'il ne fonde pas, mais qu'il annonce et prépare, et dont l'avènement sera l'œuvre de Dieu, non des hommes. Mais ce règne de Dieu a chez lui un caractère tout à fait transcendant; c'est décidément le royaume des cieux; c'est un bien qui ne dépend pas du monde et qui est supérieur à tous les biens du monde, d'une telle valeur qu'il faut tout abandonner pour s'y attacher et le saisir.

Ce bien suprême est un bien individuel et non national; Jésus le possède présentement par son union étroite avec Dieu son père. Les hommes ne peuvent connaître Dieu ainsi que si on le leur révèle, mais ils peuvent aussi jouir présentement de ce bien céleste. On ne l'acquiert

pas avec effort en suivant péniblement les prescriptions d'une loi : on le possède et il se manifeste par la vie morale qui en est la conséquence.

Tout en prêchant le renoncement aux choses de ce monde, Jésus ne les méprise pas et ne les fuit pas; il vit dans le monde et s'y intéresse; il y agit en faisant le bien, il exhorte ses disciples à y intervenir par une activité bienfaisante. Tout ceci est l'opposé de la morale messianique.

Mais, d'un autre côté, Jésus parle le langage messianique, non par accommodation, mais par conviction. Il a la conscience d'être le Messie; il attend prochainement la grande révolution qui doit renouveler le monde et dans laquelle il aura son rôle à jouer. Le royaume des cieux qu'il prêche n'est pas ce que nous appelons la félicité éternelle, ni un idéal social, mais un état du monde supraterrestre, où ceux qui auront renoncé aux choses d'ici-bas trouveront une riche et glorieuse récompense.

Il en résulte, dans la morale de Jésus, certaines contradictions : le règne de Dieu est, d'une part, un bien présent pour ceux qui sauront le saisir, et, d'autre part, un bien à venir qui ne se réalisera qu'à l'avènement du Messie; il ne dépend pas du monde et est supérieur au monde, et a pourtant besoin d'une transformation du monde pour s'établir; c'est la disposition morale qui est la chose essentielle et qui donne aux actes leur valeur, et c'est à ces actes que sont promises les récompenses futures. M. Ehrhardt cherche à montrer que ces contradictions ne sont qu'apparentes et qu'elles se sont conciliées d'une manière harmonieuse dans l'âme de Jésus. Il déploie dans cette partie de son œuvre une grande finesse psychologique, mais il m'a semblé parfois que cette tentative de conciliation était quelque peu laborieuse et subtile.

Là est peut-être le point faible de ce remarquable travail. Il y a en réalité dans les enseignements de Jésus, tels que les évangiles synoptiques nous les ont rapportés, deux morales différentes et qui n'ont entre elles de commun que la forme messianique dont elles sont revêtues : l'une qui tient étroitement aux idées eschatologiques du temps, l'autre qui en est à peu près dégagée, au moins pour le fond. On peut admettre sans doute, les textes nous présentant la chose ainsi, que tous ces éléments, plus ou moins contradictoires, se sont trouvés réunis simultanément et d'une manière définitive dans l'âme de Jésus, et chercher alors comment ils ont pu et dû s'y concilier, ce qui ne va pas sans quelque complication et même sans quelque confusion. Mais on peut aussi supposer, ce qui me semblerait plus vraisemblable, que ces deux morales représentent deux étapes successives du développement de la conscience

de Jésus. Jésus se serait ainsi progressivement dégagé de l'étreinte des idées de son temps pour arriver à la conception de ce salut purement religieux et transcendant, et qui n'a plus rien de messianique que la forme, que l'auteur nous présente dans sa conclusion finale. Il faut convenir toutefois que les informations dont nous disposons ne permettent pas de résoudre le problème avec quelque certitude.

Quoi qu'il en soit, le petit livre de M. Ehrhardt est un travail d'une grande valeur, qui jette une vive lumière sur certans éléments de la question, et nous pouvons louer sans restriction la rigueur de sa méthode, la sûreté de sa critique et la clarté de son exposition. Il s'en est tenu à l'essentiel, laissant de côté bien des questions secondaires, mais touchant pourtant de près à son sujet : cette rapide étude fait désirer de sa part un travail plus développé et plus complet.

Eug. Picard.

J. Curtin. — **Tales of the Fairies and of the Ghost World collected from oral tradition in South-West Munster.** Londres, D. Nutt, 1895. In-12, xii-193 pages.

M. J. Curtin est depuis plusieurs années déjà bien connu de tous ceux qui s'occupent de la littérature orale de l'Irlande, et, comme le dit fort justement M. A. Nutt dans la brève introduction qu'il a placée en tête de ce nouveau recueil, un livre signé de lui n'a pas besoin d'autre recommandation que cette signature même auprès des spécialistes. Par la publication de ses deux précédents ouvrages, (*Myths and Folk-lore of Ireland*, 1890, *Hero tales of Ireland*, 1894), M. Curtin a conquis une place éminente parmi les collecteurs de contes et de légendes celtiques ; son nouvel ouvrage lui crée un titre de plus à la reconnaissance, non seulement des historiens de la littérature populaire, mais aussi et peut-être surtout à celle des historiens des croyances et des rites.

Les trente récits que renferme le dernier volume publié par M. Curtin ont tous été recueillis dans un territoire très limité : la région qui est comprise entre les montagnes de Killarney, la baie de Tralee et la rivière de Kenmare. La langue de tout ce district est encore le gaëlique ; l'anglais y est une langue apprise et dont ne se servent ceux des habitants qui la savent que dans leurs rapports avec les étrangers. Les légendes réunies par M. C. ont été cependant autant qu'il semble — car il ne s'explique pas nettement sur ce point — recueillies en anglais et non pas en gaë-

-que; mais elles portent néanmoins tous les caractères de l'authenticité et ne sont certainement pas des adaptations locales de contes importés d'ailleurs à une date récente.

Le grand intérêt des récits contenus dans ce nouveau recueil est au reste d'être, à la différence des contes proprement dits ou *mærchen*, la relation d'événements récents, crus réels par ceux qui les racontent, qui se sont passés à leur témoignage dans le pays même où ils vivent et où ont été mêlés, comme acteurs ou spectateurs des gens qu'ils connaissent ou qu'ont connus du moins leurs parents et leurs amis. Les croyances qui s'expriment en ces légendes, la croyance aux fées par exemple, la croyance que les morts continuent de vivre mêlés aux vivants, amis parfois de ceux qui survivent, ennemis dangereux plus souvent et quelquefois même altérés du sang et avides de la chair des hommes, sont des croyances aussi sincèrement, aussi sérieusement crues aujourd'hui encore que le peuvent être en d'autres milieux tel dogme religieux ou telle vérité scientifique. Il semble d'ailleurs qu'en certains cas les événements racontés soient des événements réels ou du moins que la légende ait pour point de départ un événement réel, qui n'a subi d'autres déformations en passant de bouche en bouche que celles qu'aurait subies le récit d'un crime, d'un naufrage, d'un incendie, d'une grande épidémie ou de tout autre événement, de nature à frapper vivement les imaginations; les épisodes merveilleux ne sont pas la plupart du temps des épisodes surajoutés, ils font partie de la trame même du récit et sont pour le conteur aussi vrais que les autres; peut-être les hallucinations jouent-elles dans la genèse de ces légendes un rôle plus important que celui qu'on est communément porté à leur attribuer. Mais tous les événements, réels ou purement imaginaires, les faits les plus simples et les plus aisément explicables sont immédiatement rapportés à des causes surnaturelles, parce que les gens croient de bonne foi et avec une entière sincérité à l'incessante action de ces agents surnaturels, de ces êtres plus puissants que l'homme dont l'homme est entouré. Nous retrouvons donc ici vivantes et en acte les croyances même que nous révèlent les pratiques rituelles et les mythes des non-civilisés et qui ont survécu sous une forme traditionnelle dans les contes et les légendes héroïques ou pieuses de tous les peuples d'Europe.

Ces récits, localisés en une époque si voisine de la nôtre, renferment des traits qui proviennent d'un lointain passé, passé à demi oublié, passé mythique et légendaire, qui ne survit plus que dans les contes et les sagas. A côté des croyances vivantes encore apparaissent des

croyances, mortes maintenant, ou transformées à tel point qu'on les peut méconnaître à un premier examen. C'est ainsi que dans l'histoire de John Shea et du trésor (p. 102), dont le héros mourut, dit-on, en 1847, apparaît le nom du pays enchanté de Lochlin comme dans les plus anciennes légendes irlandaises et que les épisodes merveilleux sont ceux mêmes que l'on retrouve dans les contes héroïques du type le plus archaïque. Saint Martin, auquel il faut immoler un bélier ou une génisse, qui envoie à ceux qui lui donnent aux jours fixés la victime prescrite de mystérieux troupeaux, qui enrichissent leur heureux possesseur, mais s'enfuient dans la mer pour disparaitre à jamais, si on viole certaines restrictions mises à leur libre jouissance, a certainement pris la place et les attributs d'un dieu ou d'un magicien celtique.

Dans toutes ces légendes, le premier rôle est joué par les âmes des morts et par ces êtres de nature mystérieuse et indéterminée, intermédiaires entre l'homme et les puissances célestes, dont ils semblent au reste à demi indépendants, les fées. Un fait intéressant à constater, c'est que les âmes des morts, les spectres semblent peu à peu prendre la place et assumer les fonctions qui, dans les récits de date plus ancienne, appartiennent aux fées. Les morts n'apparaissent que rarement dans la légende héroïque et romanesque des Gaels d'Irlande; ils se mêlent peu aux vivants et n'exercent sur leurs destinées qu'une assez faible influence. Il n'en va plus de même dans les histoires que publie M. Curtin dans son dernier livre; la mort ne sépare plus les défunts de ceux qui ont continué de vivre, les âmes ne sont pas toutes encloses en un lointain Hadès; elles errent par les marais déserts, reviennent visiter les maisons où s'est écoulée leur existence d'autrefois, ou habitent la tombe même où est enseveli le corps qu'elles animaient. On est contraint de songer sans cesse à elles, car on les rencontre sans cesse et les vengeances parfois cruelles qu'elles tirent des vivants, auxquels elles ne peuvent pardonner de goûter encore des joies dont elles ne sauraient plus jouir, ne permettent pas de les oublier jamais. Les fées et les faitauds demeurent d'ordinaire enfermés dans ces *tumuli* (*fairy forts*) qui leur servent communément d'habitation; ils ne se laissent pas voir à tous les yeux, lors même qu'ils sortent de chez eux, et leur rôle, si prépondérant dans les contes héroïques d'Irlande, va toujours déclinant. Ils sont bientôt dépouillés au profit des morts de leurs principaux attributs, de leurs fonctions principales; puis ces deux classes d'esprits en viennent à se mêler et à se confondre à tel point qu'on ne les peut plus aisément distinguer l'une de l'autre et que l'on en arrive parfois à se demander si ces noms de

fées et de spectres ne sont pas deux désignations différentes d'un même groupe d'êtres surnaturels. M. A. Nutt, sans adopter la théorie de Mac Ritchie, qui voit dans les fées, les faitauds et tous les mounds-dwellers, les survivants mythiques d'une race véritable d'hommes de très petite taille qui aurait occupé le pays avant l'immigration aryenne, semble incliner à croire que certaines raisons militent en sa faveur, mais son opinion véritable semble plutôt être que c'est dans le culte des morts, l'adoration des ancêtres, — les « fairy mounds » sont pour la plupart des tombes, — qu'il faut chercher l'origine véritable de la croyance aux fées. Les fées seraient ainsi des morts que l'imagination populaire aurait séparés des autres et investis de fonctions et de dons spéciaux ; peu à peu, à mesure que les croyances animistes subissaient sous l'influence des religions plus évoluées une sorte de régression, le sentiment de ces différences presque artificiellement établies entre les morts de cette classe et tous les autres se serait perdu ; le sentiment au contraire de leur originelle ressemblance aurait persisté et les fées seraient venues se perdre dans le vaste et anonyme troupeau de ceux qui ne sont plus. Je ne crois pas exacte cette manière de voir que M. Nutt n'indique point au reste avec une très grande netteté comme la sienne et que M. Curtin ne prend point à son compte : je me suis expliqué à cet égard à plusieurs reprises et en particulier dans l'article que j'ai consacré à l'ouvrage de R. Kirk : *The secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies.* A mes yeux, les fées sont les survivants de toute cette famille d'esprits qui peuplaient le monde avant l'avènement de la civilisation chrétienne : les esprits des eaux, des arbres, des rochers, etc. ; nous les retrouvons dans toutes les régions de la terre, et la foi à leur existence réelle est encore une croyance universelle chez les peuples non-civilisés ; ils ont précédé les dieux et leur ont survécu. Leur culte s'est développé parallèlement avec celui des âmes des morts. Lorsque les diverses populations de l'Europe ont été converties au christianisme, les fées ont été partiellement identifiées avec les démons, les anges et les saints qui ont hérité de bon nombre de légendes qui s'attachaient d'abord à leur nom. Privés de quelques-uns de leurs attributs les plus caractéristiques, vivant en un monde souterrain ou en une île lointaine ou comme des génies familiers dans les habitations des hommes, tour à tour protecteurs ou ennemis, mais doués d'une puissance subordonnée et restreinte, visibles parfois, mais non pas toujours, ni pour tout le monde, fées et faitauds ont fini par se confondre à demi avec ces autres divinités inférieures, douées des mêmes habitudes, vivant aux mêmes lieux et dont la nature et l'origine demeurent claires pour

tous les esprits, les âmes des morts. Mais cette confusion n'a jamais été que partielle, et dans la plupart des traditions les fées et les morts ne se mêlent pas dans les mêmes contes ou bien en certains cas jouent dans un même récit des rôles fort différents ; si les frontières qui séparent l'un de l'autre ces deux groupes de divinités inférieures sont moins précises en Irlande que partout ailleurs, cela peut tenir à ce double caractère des *fairy mounds*, signalé par M. Nutt : ce sont des tombes où demeurent les fées.

Voici maintenant quelques-uns des faits légendaires, des épisodes et des rites les plus caractéristiques ou les plus intéressants pour l'histoire des religions que renferme le volume de M. Curtin :

P. 10. Pour qu'un mort soit vêtu dans l'autre monde et n'ait pas à souffrir du froid, il faut que l'on donne tous ses vêtements à l'un de ses intimes amis ou proches parents ou à un pauvre, et que celui qui a reçu ce cadeau entende, revêtu de ces vêtements, la messe trois dimanches de suite, s'aspergeant chaque fois copieusement d'eau bénite. C'est un exemple très net de « magie sympathique ». L'histoire d'Élisabeth Shea et des fées de Rahonain (p. 23) est une histoire typique de changelin, mais ce n'est pas un enfant qui est enlevé par les fées, c'est une femme adulte ; le fait intéressant, c'est qu'elle peut sortir parfois de ce monde enchanté d'où elle ne se peut évader tout à fait et revient comme une âme en peine hanter ses parents et les supplier de la délivrer. Nul trait ne saurait mieux marquer la confusion des deux ordres de légendes. Dans un autre conte (*The Knights of Kerry*, p. 33) est mentionnée, comme dans l'histoire même d'Élisabeth Shea, l'interdiction de goûter à la nourriture des fées, si on veut pouvoir revenir parmi les hommes. — P. 37 (*The cattle jobber of Awnascawil*) et p. 43 (*The midwife of Listowel*), il est question de l'onguent magique qui permet de voir l'invisible, les fées par exemple, que les hommes ne voient point. Dans la légende de la sage-femme de Listowel comme dans celle du fermier de Tralee et des vaches des fées apparaît cette nécessité où se trouvent souvent les esprits de recourir à l'assistance d'un être humain pour mener à bien telle ou telle tâche, dont malgré leur magique puissance ils ne sauraient s'acquitter seuls. — P. 73, il est question de l'immolation rituelle d'un animal à saint Martin. — P. 81 est indiquée la manière dont fut acquise par un berger la connaissance de l'avenir et la capacité à guérir les maladies. Un flocon d'écume blanche descendit du ciel sur une colline, une vache lécha cette écume et ce fut pour avoir bu son lait que le berger se vit investi de ces dons merveilleux. — P. 87, sont rapportées des visions

où est révélée à des femmes la connaissance des simples, qui fait d'elles des sortes de médecins surnaturels (*Herb-Doctors*). Dans le conte de John Shea et du trésor (p. 102) se retrouve le trait de la chair d'animaux merveilleux qui donne à qui la mange la connaissance des trésors cachés; des instruments magiques, (un bassin, une serviette et un rasoir), dont le seul contact rajeunit, figurent dans la même histoire. — P. 115. Toute la légende a pour héros principal un spectre, dévoreur d'hommes, qu'il convient de rapprocher des cadavres avides de sang qui sortent de leur tombe pour étancher leur horrible soif, et dont il est fait mention p. 180 et seq. — P. 127, est indiquée la propriété des chaînes de charrue de protéger celui qui les porte contre la colère des spectres. Les instruments de travail ont dans les légendes bretonnes la même propriété. — P. 138, le même rôle protecteur est attribué à tous les objets d'acier, à ceux surtout qui ont été forgés par un forgeron irlandais (cf. p. 141). La propriété du trèfle à quatre feuilles de rompre les enchantements est signalée p. 146, et p. 177, l'action protectrice de l'eau pure et du bon ordre de la maison. -- P. 156-8, sont décrites les coutumes funéraires du jour de la Toussaint, identiques aux coutumes bretonnes. Un repas funéraire est servi ce jour-là aux âmes des défunts. C'est aussi un usage en vigueur que de laisser le mort libre de toutes entraves dans son cercueil dont le couvercle ne doit pas être cloué. — P. 158, est racontée l'histoire d'un homme cruellement puni par les fées pour avoir bâti sur leur chemin habituel; p. 145, celle de la mère morte qui revient veiller sur son enfant. — Enfin p. 151 et suivantes est rapporté un conte où un homme épouse une femme à demi femme, à demi phoque, mais de forme humaine, dont il s'empare en prenant son capuchon et qui retourne vers les siens dès qu'elle retrouve par hasard dans un coin de la maison ce capuchon qu'il y avait caché. C'est une légende qui trouve des parallèles à la fois dans les contes qui appartiennent au cycle des « Swan-Maidens » et dans les histoires de femmes de la mer, de « Mari Morgan », si répandues en Bretagne.

Les analogies sont au reste frappantes entre les récits qui figurent dans ce recueil et les légendes similaires des Bretons armoricains (cf. par exemple celles qu'ont réunies A. Le Braz dans *La Légende de la mort en Basse-Bretagne* et F.-M. Luzel dans ses *Légendes chrétiennes de Basse-Bretagne*). C'est la même inspiration, ce sont les mêmes croyances, les mêmes rites, les mêmes coutumes; ce sont souvent les mêmes épisodes légendaires. Il n'est pas jusqu'à un conte facétieux recueilli par M. Curtin (*The Three sisters and their Husbands' three Brothers*, p. 89-

101), dont il existe en Basse-Bretagne une variante, qui ne diffère de la variante irlandaise que par des détails secondaires. Le conte breton, (*L'Auberge du Bitiklé*) est encore inédit.

Nous devons souhaiter que M. Curtin ne s'arrête point là dans ses précieux travaux sur le folk-lore irlandais et qu'il nous donne quelque jour un recueil complet des coutumes et rites populaires encore en usage dans les parties de l'Irlande qu'il a visitées.

L. MARILLIER.

W. NOWACK. — **Lehrbuch der hebräischen Archæologie,** 2 vol. in-8 (*Sammlung theologischer Lehrbücher*, Fribourg en Brisgau chez Mohr), 1894.

La révolution, fruit de la méthode historique, qui a transformé l'ancienne conception de l'histoire d'Israël, a renouvelé également les disciplines se rangeant sous le titre plus général de critique de l'Ancien Testament. La théologie biblique de l'Ancien Testament, en particulier, a dû être remanié de fond en comble. L'ouvrage de Smend, publié dans la même série que l'*Archéologie* de Nowack, a eu tout le succès qu'il méritait.

L'archéologie biblique n'avait pas encore été traitée suivant la méthode qui s'impose de plus en plus en matière historique. Et cependant les matériaux ne manquaient pas. La critique littéraire a accompli une œuvre considérable et l'on peut dire sans exagération qu'à part certains points de détail controversés, les grandes lignes de l'évolution littéraire d'Israël sont définitivement tracées. Les monuments et les inscriptions ont été, d'une façon approfondie, étudiés et classés. De plus, Wellhausen, dans ses *Prolegomena*, dans son *Histoire d'Israël*, dans ses *Skizzen und Vorarbeiten*, R. Smith, dans son *Histoire des Prophètes*, et dans sa *Religion des Sémites*, Stade, dans son admirable *Histoire d'Israël* ont élucidé bien des points obscurs d'archéologie biblique. Mais aucun de ces maîtres n'a réuni les éléments épars dans leurs œuvres pour en faire un livre d'ensemble. Le professeur W. Nowack, de la Faculté de théologie de Strasbourg, a voulu combler cette lacune. Dans le livre très documenté, que l'éditeur Mohr, de Fribourg, a si bien édité, M. W. Nowack s'est efforcé de donner un manuel aussi complet que possible de tout ce qui intéresse les antiquités d'Israël. Il n'a rien omis de ce qui était nécessaire et cependant il a su, avec tact et mesure, résumer les savantes

monographies qu'il a toutes lues et ses propres études sur un sujet où le détail pourrait facilement faire perdre de vue l'ensemble. Et quand on compare son travail avec celui de Keil, par exemple, on est frappé de la lumière qu'a jetée la nouvelle conception historique de l'histoire d'Israël sur l'histoire des usages et des mœurs de ce peuple. De nombreuses illustrations rehaussent la valeur de ce bel ouvrage.

Le premier volume qui compte xv-387 pages s'ouvre par une introduction dans laquelle M. N. expose la méthode, discute les sources et donne une histoire résumée de l'Archéologie hébraïque. Puis, avant d'aller plus loin, il décrit la Palestine, sa géologie, sa géographie, son ethnographie, sa population. Quand il a bien préparé le terrain, il passe à l'étude des *Antiquités privées* (*Privatalterthumer*) et subdivise cette première partie en six chapitres, clairement écrits, et dont les paragraphes se détachent nettement à l'œil. L'auteur évidemment a voulu être très clair, et il a réussi. Il traite d'abord de l'alimentation, du vêtement et de l'habitation de l'Israëlite. Puis vient la Famille avec les usages qui accompagnent l'Israélite de la naissance à la mort. Le 3e chapitre résume ce que l'on sait sur les mesures, les poids et la monnaie; le 4e traite des travaux et du commerce; le 5e est voué à l'art : architecture, plastique; sculpture, glyptique, peinture, céramique; poésie et rhétorique; chant, musique et danse. Dans le 6e chapitre, M. N. a résumé ce que l'on sait sur l'écriture, l'évolution de l'alphabet hébreu et la science en Israël.

La deuxième partie, *Antiquités civiles* (*Staatsalterthümer*), n'a que trois chapitres, dont les deux premiers sont très intéressants à étudier en se mettant au point de vue de l'École de Reuss et de Wellhausen. En effet, l'*État* (chapitre Ier) et le *Droit* (chapitre II) doivent être envisagés bien différemment suivant que l'on conserve à l'Hexateuque sa date traditionnelle, ou que l'on admet les résultats des recherches les plus récentes sur ces vieux livres. Le 3e chapitre a trait aux alliances, à l'organisation militaire, à la guerre, etc.

Les *Antiquités sacrées* (*Sacralalterthümer*) sont étudiées dans le second volume, qui leur est entièrement consacré.

Le premier chapitre, le *lieu saint*, est divisé en trois sections. Dans la première, M. N. passe en revue les lieux saints d'Israël, au temps des origines. Il discute les quelques textes qui peuvent nous renseigner sur ces époques reculées et les résultats qu'il propose ont pour eux la vraisemblance. Il commence par résumer ce que l'on sait sur l'arche d'alliance, que l'on retrouve encore en Israël aux commencements de la royauté, mais dont les prophètes ne parlent pas. Puis, à côté de l'arche, il signale les pierres

saintes, les arbres sacrés, les sources, les hauteurs consacrées et enfin les tombeaux qui sont aussi l'objet d'un culte. Le temple de Salomon est ensuite l'objet d'une étude approfondie. Le temple d'Ézéchiel et le tabernacle occupent la deuxième section; et dans la troisième, l'auteur expose ce que nous savons sur le temple de Zorobabel et sur celui d'Hérode, ainsi que sur les synagogues, lieux de réunions, qui peuvent, d'après notre auteur, remonter jusqu'au temps d'Esdras. Il fait, en effet, remarquer à juste raison que plus la Loi devenait la norme de la vie juive, plus il était nécessaire de la faire bien connaître au peuple; d'où la nécessité de créer des lieux où pouvaient s'assembler les fidèles. Les prêtres, les prophètes, les voyants, tel est l'objet du deuxième chapitre : les prêtres dans les âges reculés, les prêtres au commencement de la royauté, les prêtres d'après le Deutéronome et Ézéchiel, les prêtres d'après le code sacerdotal. Puis l'auteur traite du vêtement, et de la consécration du prêtre et le chapitre se termine par deux paragraphes consacrés l'un à l'hiérodulie et l'autre au naziréat. Le chapitre 3 traite des fêtes.

Le 4e chapitre réunit en trois subdivisions tout ce que l'on sait sur les sacrifices, les prières, les vœux, les oracles, les pratiques de purification.

Enfin, dans un appendice, M. N. jette un coup d'œil rapide sur les différents cultes qui ont eu quelque influence sur la religion d'Israël.

J'ai déjà dit que de belles illustrations expliquent le texte et facilitent la compréhension des divers sujets traités. L'*Histoire de l'art* de Perrot et Chipiez a été mise à contribution par M. N., ainsi que le *Dictionnaire* de Riehm, l'*Histoire* (illustrée) *d'Israël*, de M. Stade, etc. Des *index* très complets facilitent les recherches.

En somme, belle production scientifique, importante contribution à la science de l'Ancien Testament, utile répertoire pour tous ceux qui s'intéressent au passé d'Israël.

X. Kœnig.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Edwin Sidney Hartland. — **The Legend of Perseus, a study of tradition in story, custom and belief.** Vol. I. *The Supernatural Birth* (xxxiv-228 p.). — Vol. II. *The Life-Token* (viii-445 p.) (t. II et III de la Grimm Library). Londres. D. Nutt. 1894-1895.

La légende de Persée, telle que nous l'ont conservée les écrivains de l'antiquité classique, comprend trois incidents ou épisodes principaux ; la naissance surnaturelle du héros, sa victoire sur la Gorgone, la délivrance d'Andromède. Dans la plupart des nombreux parallèles que le folk-lore fournit à la légende grecque figure un épisode ou trait nouveau : celui du gage ou signe de vie (*Life-Token*). M. Hartland, après avoir fait l'analyse comparative des diverses versions de cette légende répandue de la Bretagne à l'Inde, de la Norvège à l'Afrique orientale, et les avoir toutes ramenées à quelques types principaux (t. I., ch. i-iii), consacre le reste de ce premier volume à l'étude de l'épisode de la naissance surnaturelle ou, ainsi qu'il serait plus juste de dire, de la conception surnaturelle. Il analyse, compare et groupe les exemples de conceptions sans rapprochement sexuel qu'il a recueillis dans les contes (*mærchen*), les légendes épiques et religieuses (*sagas*), les mythes et les traditions des divers peuples (ch. iv-v), et rapproche de ces traits légendaires les pratiques magiques accomplies en vue d'assurer la fécondité des femmes demeurées jusque-là stériles, de leur fait ou de celui de leur mari. Le chapitre vii est consacré à montrer que, d'après les croyances d'un grand nombre de peuples, l'enfant très souvent n'est que la réincarnation, la réapparition sous une forme nouvelle d'un être qui a existé antérieurement, d'un homme ou d'un animal morts ou disparus. M. Hartland explique par cette conception un certain nombre de pratiques superstitieuses de divers ordres et s'attache à mettre en évidence le lien étroit qui existe primitivement entre les idées de métamorphose et de transmigration. Dans le second volume, l'auteur étudie en grand détail l'épisode du gage de vie (*Life-Token*), qui, partie intégrante de la plupart des contes et des légendes qui appartiennent à ce cycle, fait cependant défaut dans la légende même de Persée. Il analyse rapidement un grand nombre de traditions et de contes où figure cette conception que la vie du héros est liée à tel ou tel objet matériel : une arme, un arbre, un miroir, une source. Si le héros est en danger ou meurt, le poignard saigne ou se rouille, les feuilles de l'arbre se flétrissent, le miroir se ternit, et réciproquement, si cet objet où est attachée sa vie est détruit, il est condamné à périr. M. Hartland s'attache à faire voir (ch. viii) les

étroites analogies qui existent entre ce gage de vie et l'esprit extérieur (*External Soul*) qui a été si complètement étudié par M. Frazer. Dans les chapitres IX et X, il montre par des exemples empruntés aux pratiques de sorcellerie, à la fabrication des charmes mortels et des philtres d'amour, à la médecine populaire, encore vivante et en acte cette croyance à l'action d'une partie séparée d'un être sur l'être à laquelle elle a été unie que nous révélaient déjà les contes où figure l'épisode du gage de vie. C'est ainsi que l'on peut faire périr quelqu'un si l'on réussit à s'emparer d'une mèche de ses cheveux, d'une goutte de son sang, d'une rognure de ses ongles. Souvent un objet qui a touché une personne ou qui lui appartient peut jouer le même rôle que les cheveux ou les ongles : c'est ainsi qu'on peut faire passer une verrue en la frottant d'un morceau de lard qu'on enterre et qu'on laisse se détruire dans le sol. On peut rendre la santé à un malade en l'unissant à la vertu médicatrice d'un dieu ou d'un esprit, ou même d'un être jeune et vigoureux, et c'est là ce qui explique (ch. XI) l'habitude de planter des clous qui ont touché telle ou telle personne dans les statues des saints ou les idoles des dieux, de jeter des épingles dans les fontaines sacrées, de suspendre des haillons aux arbres, qui sont l'objet d'un culte. Ce sont des conceptions analogues qui permettent d'expliquer (ch. XII) l'union par le sang (*Blood covenant*) qui s'établit entre un animal totem et les membres du clan, la fraternisation par le sang, les liens d'hospitalité contractés par les repas en commun, qui dérivent eux-mêmes du sacrifice totémique, les pratiques où l'usage de la salive se substitue à celui du sang. L'examen de ces rites divers a conduit M. Hartland à étudier la structure du clan ; il est arrivé à le considérer comme un seul corps dont les individus qui le forment constituent les membres; ils agissent les uns sur les autres comme les diverses parties séparées d'un même corps, et un ensemble de pratiques assure la conservation de cette unité étroite entre tous les membres vivants et morts d'une même parenté totémique. C'est là la vraie signification des repas funéraires, repas qui en leur forme la plus ancienne étaient des repas où le mort était mangé par les membres de son clan et qui se sont transformés lentement en des banquets où le mort participait comme convive. L'union peut être assurée par d'autres voies du reste : le barbouillage du corps avec le liquide qui s'écoule du cadavre ou avec les cendres, l'aspersion du cadavre avec le sang de ses parents, l'ensevelissement en une tombe commune de tous les membres du clan, etc. (ch. XIII). Le chapitre XIV est consacré à l'étude des rites du mariage. M. Hartland cherche à montrer que le mariage est essentiellement pour les peuples non civilisés l'admission dans un autre clan, et que des rites d'union qui font de la femme ou du mari une « même chair » avec son nouveau clan y doivent trouver et y trouvent place en effet. Enfin le chapitre XV et dernier, où l'auteur passe rapidement en revue diverses pratiques, telle que la couvade, (l'interdiction de certains aliments et de certains actes au père pendant la grossesse de sa femme et les premières années de la vie de l'enfant,) l'habi-

tude de soumettre tout le clan à un traitement médical pour la maladie d'un de ses membres, etc., et esquisse à grands traits la conception que se font les peuples non civilisés ou à demi civilisés de la solidarité familiale et des devoirs de vengeance et d'assistance, achève de mettre en pleine lumière l'ensemble d'idées et de croyances auquel est consacré ce second volume. Nous n'avons voulu par cette brève analyse que signaler à l'attention des mythologues l'important ouvrage de M. Hartland; la légende de Persée repose sur tout un groupe de conceptions qui sont au nombre de celles dont l'étude éclaire du jour le plus vif la psychologie des peuples non civilisés, et il faut être reconnaissant à l'érudit qui a su grouper avec une si rare critique autant de documents qui en donnent une meilleure et plus précise connaissance. Lorsque le troisième et dernier volume aura paru, nous consacrerons un article plus développé au livre de M. Hartland, dont nous nous réservons de commenter et de discuter les conclusions. Le premier volume est précédé d'un long et excellent index bibliographique.

L. Marillier.

Alessandro Chiappelli. — **La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli del'a Chiesa.** — Memoria letta all' Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli. Napoli, 1894.

Étudier un dogme chronologiquement, documents en main, en partant des origines, pour arriver à sa constitution définitive; assister à sa formation lente et motivée, en d'autres termes, à son évolution naturelle en tant qu'elle est conforme à la nature et à l'esprit humains, c'est, à notre avis, le seul vrai moyen de faire l'*histoire* des dogmes, histoire aussi exacte que possible parce qu'elle est objective et laisse dans l'ombre le subjectivisme dogmatique de l'écrivain qui, sans entacher en rien sa sincérité, trop aisément, (quelles que soient ses opinions religieuses,) peut lui faire oublier un des côtés du tableau si complexe du monde psychique.

M. A. Chiappelli en s'occupant de la « doctrine de la résurrection de la chair dans les premiers siècles de l'Église » est parti de ce principe, si bien même qu'il a négligé (intentionnellement, sans doute) de nous donner son point de vue personnel sur la valeur essentielle du dogme. La conclusion n'aurait pourtant pas manqué d'intérêt, car M. Chiappelli est un penseur et un philosophe de mérite.

Impossible de résumer cette étude sans entrer dans de trop longs détails. Bornons-nous à dire qu'après avoir tranché le problème des origines, l'auteur examine avec soin les diverses opinions qui se sont fait jour, soit déjà du temps des apôtres, soit plus tard en Occident, en Orient, et parmi les sectes réputées hérétiques par l'Église officielle. Cette étude documentaire est à l'abri des cri-

tiques. Si M. Chiappelli, au lieu de nous donner un « Mémoire », nous eût livré une monographie complète, nous aurions pu exiger de lui une étude plus minutieuse des sources. A propos du Talmud surtout, il aurait été bon de se souvenir qu'il est bien difficile d'y distinguer, à coup sûr, ce qui est réellement ancien, de ce qui est d'origine plus récente. Mais, ce qui pourrait paraître à quelques-uns une critique n'est en réalité qu'une observation : M. Chiappelli connaît son sujet et les sources qu'il a consultées. Nous réserverons plutôt nos regrets pour les inexactitudes typographiques, trop nombreuses, hélas! pour un écrit scientifique.

Nous ne partageons pas les idées de l'auteur sur un point essentiel : à savoir que la raison de l'origine du dogme de la résurrection de la chair se trouve dans le *Messianisme*. Cette raison est insuffisante. Elle ne peut expliquer que la tendance particulariste qui réservait aux seuls élus, aux Juifs, le privilège de revêtir un jour un nouveau corps pour jouir des temps bienheureux qu'inaugurerait le Messie. L'origine du dogme est plus complexe. M. Chiappelli l'a fort bien dit : cette doctrine est une doctrine nationale, née dans le milieu juif lui-même. — Nous sommes parfaitement de son avis. — Mais sous l'influence de quelles forces? C'est ce qu'il aurait dû approfondir. Ces forces sont, d'une part, l'ébranlement de la croyance à la rétribution temporelle, d'autre part, l'anthropologie juive. Quand l'expérience de tous les jours eut ouvert les yeux, quand on constata que le bien n'était pas toujours récompensé ici-bas, et que le mal n'était pas toujours puni, on accepta l'idée d'une vie à venir, vie de justes rétributions, qui se substitua à l'ancienne conception du Scheol. Or comment concevoir cette *seconde vie*? C'est ici qu'intervient l'anthropologie. Pour le Juif, le *corps* est la condition *sine qua non* de l' « existence ». L'esprit vital, (plus tard « âme »), privé de son enveloppe sensible n'est qu'une ombre vague et sans réalité. De là, pour le Juif, la nécessité aussi rationnelle qu'absolue d'une « résurrection de la chair », doctrine que le Messianisme mit largement à profit.

Tony ANDRÉ.

B. LABANCA. — **Francesco d'Assisi e i Francescani dal 1226 al 1228.** Roma, 1894, 46 pages.

L'Evangelio di S. Giovanni ed il commento di Antonio Rosmini. Roma, 1894, 78 pages.

Nous pourrions répéter, à propos de M. B. Labanca, professeur à l'Université de Rome, plusieurs des observations que nous a suggérées la lecture des livres de M. Mariano. Nous ne nous permettrons cependant pas de juger un écrivain d'après deux brochures, sortes de comptes rendus d'ouvrages plus volumineux.

Dans le premier écrit, *Saint François d'Assise et les Franciscains*, M. La-

banca résume et critique l'ouvrage de M. P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise* (Paris, 1894). C'est une notice consciencieuse et claire. Sans la résumer à notre tour ni insister sur les louanges que M. L. décerne à l'auteur, nous nous bornerons à relever ses principales critiques; partant, son point de vue particulier.

M. Sabatier, dit-il, n'a pas assez mis en lumière le mouvement théologique et artistique qui caractérise l'époque où parut le saint d'Assise : les circonstances religieuses et politiques ne sauraient, à elles seules, donner la solution du problème des origines. Saint François n'est pas un théodidacte, dans le sens absolu du mot : malgré les apparences contraires, il est un enfant de son temps. Il est toujours resté fidèle à l'Église. Quoique sa doctrine de la pauvreté contînt un levain d'opposition et une protestation tacite contre la hiérarchie catholique, il ne prévit pas les conséquences de son principe. Il ne désirait qu'une réforme morale et intérieure, d'accord avec l'Église, et dans la soumission entière à l'Église. Après sa mort, mais après sa mort seulement, commencèrent les hostilités. De son vivant, sa règle ne subit pas d'altérations ; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il sut se plier aux circonstances. Somme toute, c'est ce que fit aussi Antoine de Padoue, son successeur; comment dire alors qu'avec celui-ci l'idée franciscaine fit une « chute immense »?... M. Labanca reproche encore à M. Sabatier de n'avoir pas tenu compte, dans le chapitre de la conversion de saint François, du divin et de la grâce divine qui seule peut transformer un homme et en faire un saint. Les songes de cet homme régénéré ont aussi une grande importance, et, quant aux miracles, il faut les admettre tels quels, sans attendre de la science des explications qu'elle ne pourra jamais donner. Enfin, M. Labanca estime qu'une exposition moins partiale des rapports de saint François avec les papes de l'époque aurait gagné en vérité. — Un mot pour finir : Pourquoi M. Sabatier traite-t-il d'utopie l'histoire objective quand il documente chacune de ses pages avec tant de soin, après de si patientes et louables recherches?

L'autre publication, *L'Évangile de Jean et le commentaire de Rosmini*, fournit à l'auteur plus d'une occasion d'exprimer ses propres idées. Aucune affirmation nouvelle. M. Labanca, tout en accordant à la critique scientifique un droit de contrôle, se plaît à constater que les esprits modernes tendent de plus en plus à se rapprocher des idées traditionnelles. — Après avoir passé en revue les documents nouveaux découverts depuis quelques années, il affirme l'authenticité et l'originalité du quatrième Évangile, son indépendance vis-à-vis des Synoptiques, sa date ancienne, son but historique et nullement polémique, etc., en un mot, un ensemble d'opinions qui ne sauraient porter préjudice aux enseignements de l'Église catholique. — Cependant, le véritable but de cette étude n'est pas de résoudre un problème de critique historique : M. Labanca veut revendiquer pour l'Italie un rôle dans les études bibliques. Il désire montrer que les Italiens, eux aussi, ont su faire quelque chose et qu'avant de puiser dans la

littérature étrangère, il faut avoir soin de prendre en considération les œuvres des compatriotes... Hélas ! M. Labanca a été bien mal payé de sa peine ! Son mémoire, écrit pour l'Académie Pontaniana de Naples et lu le 16 juillet 1893, lui attira les colères des cléricaux : il ne fut pas accepté dans les Actes de l'Académie, et peu après l'auteur se voyait obligé d'envoyer sa démission de membre. On a peine à comprendre ces fureurs. M. Labanca est bon catholique, éclairé, il est vrai, mais fidèle à Rome. Son seul tort, il le reconnaît lui-même dans un article adressé à la *Nuova Rassegna* (n° 44, Rome, 19 nov. 1893), es-d'avoir résumé le commentaire de Rosmini dont l'Église avait condamné quarante propositions, extraites de ses divers écrits.

Tony André.

D, G. Brinton. — **The aims of anthropology.** *An adress by D. G. Brint ton, the retiring president of the American Association for the advancement of Science, at the Springfield meeting* (août 1895). Extrait des *Proceedings of the American Association for the advancement of Science*, vol. XLIV (1895). Salem, Aylward et Huntress, The Salem Press, 1895, in-8, 17 pages.

M. B., après s'être élevé contre la conception trop étroite que certains savants se font de l'anthropologie qu'ils semblent limiter à la connaissance de l'homme physique, énumère les diverses disciplines qu'il importe de comprendre dans les cadres de cette science : 1° Description de l'homme physique considéré en ses types divers, et étude des lois de son développement individuel avant et après la naissance ; étude connexe des lois de son développement mental, action de l'hérédité et des conditions de milieu. Toute cette partie de l'anthropologie est, à vrai dire, une section de la biologie générale. 2° Ethnographie ou étude des divers groupes en lesquels s'est fragmentée l'espèce humaine et de leurs traits caractéristiques : *a*) au point de vue physique ; *b*) au point de vue sociologique (étude des institutions politiques, des religions, des langues, des instruments, outils, vases, monuments, etc.). A cette dernière section se rattache l'archéologie et en particulier l'archéologie préhistorique, l'étude des peuplades sauvages qui existent encore actuellement et celle du folk-lore des peuples civilisés ou à demi civilisés.

Ces multiples recherches ont mis en lumière deux grands faits : 1° l'humilité de la condition où a vécu, à ses origines, la race humaine ; 2° l'unité de l'esprit humain. Il existe entre les actions et les pensées de tous les hommes arrivés à un même degré de développement, quels que soient le lieu et le temps où ils vivent, une extraordinaire ressemblance, et ce sont seulement ces conditions extérieures qui contraignent les hommes à apporter quelque variété dans l'implacable uniformité de leurs inventions.

Il ne suffit pas, ajoute M. B., de collectionner des faits, bien que ce soit, à l'heure où nous sommes et avant que les dernières tribus sauvages aient été

détruites et les dernières traces d'un passé lointain effacées de la conscience des peuples civilisés, la besogne essentielle, il faut les organiser en lois. C'est à cette fin qu'est destinée cette partie de l'anthropologie qu'on appelle l'ethnologie. La méthode de l'ethnologie est essentiellement une méthode comparative; elle cherche à déterminer avec précision l'action sur la formation des caractères individuels et collectifs des conditions extérieures et des facteurs internes. Son domaine, c'est l'histoire tout entière, aussi bien celle des sociétés les plus récentes et les plus complexes que celle des sociétés primitives. Elle a pour tâche de discerner, au travers des mille accidents historiques, ce qu'il y a de commun entre tous les hommes, d'universel dans l'humanité. Le résultat des travaux des ethnologistes a été de montrer combien était vaste ce patrimoine commun de l'humanité; jeux, coutumes, institutions, arts, mythes, etc., tout se ressemble d'un bout du monde à l'autre, et la théorie qui voudrait expliquer toute ressemblance par un emprunt demeure impuissante devant l'étendue des similitudes.

Il ne faut pas cependant réaliser des abstractions et parler d'une âme de l'humanité et d'âmes ethniques. La science ne connaît que des individus réunis en groupes plus ou moins larges d'après leurs affinités naturelles, c'est-à-dire leurs ressemblances certaines et leur parenté probable.

C'est dans la psychologie seule que se peuvent trouver les raisons d'être, les explications dernières des lois de développement déterminées par la méthode ethnologique, et c'est sur cette anthropologie ethnique, éclairée par l'étude de la psychologie, que se peuvent seulement fonder une morale et une politique rationnelles. Pour savoir ce qui peut améliorer la condition humaine, il faut savoir ce qui, en fait, l'a améliorée dans le passé.

Ce qu'il importe de faire spécialement remarquer, c'est la netteté avec laquelle M. B., d'accord en cela avec Frazer, Lang, Tylor, Steinmetz, Andree, etc., affirme que la similitude frappante qui existe entre les croyances et les coutumes des divers peuples et des diverses races ne se peut comprendre comme le résultat d'une série d'emprunts.

L. Marillier.

Benediciti Regula Monachorum, recensuit. Eduardus Woelfflin. Leipzig, Teubner. Prix : 1 m. 60.

M. Éd. Woelfflin a réimprimé avec soin, dans la Bibliothèque Teubnérienne des auteurs grecs et latins, la Règle de saint Benoît d'après cinq manuscrits, un Oxoniensis du VIIe ou VIIIe siècle, un Tegernseensis (actuellement Monacensis, lat. 19408) du VIIIe ou IXe siècle, un Emmeramensis (actuellement Monacensis, lat. 29169) du VIIIe siècle, un Sangallensis (n° 916) du VIIIe siècle et un commentaire de la Règle par Hildemar, datant d'avant l'an 840 et imprimé

à Ratisbonne en 1880. La grande difficulté, en ce qui concerne ce texte, c'est que saint Benoît lui-même l'a remanié à plusieurs reprises; les traces de ces éditions successives de l'original se retrouvent dans les copies. Les chapitres 67 à 73 ont été évidemment rajoutés quand l'expérience eut fait ressortir les lacunes du texte primitif. Les titres des chapitres ne semblent pas provenir de saint Benoît lui-même. M. Woelfflin a publié le texte, surtout à cause de son intérêt philologique comme témoin du latin vulgaire, mais l'histoire ecclésiastique fera également son profit de cette édition soignée et à bon marché. Un index des passages de l'Écriture Sainte, utilisés par saint Benoît, rendra service à ceux qui étudient la Bible latine; il y a aussi un index des mots et constructions caractéristiques.

J. R.

Louis Thomas. — **Le jour du Seigneur. — Étude de dogmatique chrétienne et d'histoire.** — Lausanne, Bridel. Paris, Fischbacher, 2 vol. in-8 de VIII-328 et 220-53 pages.

Le titre de cet ouvrage dénote déjà la subordination de l'étude historique à des convictions d'ordre dogmatique. Deux thèses, prises parmi beaucoup d'autres semblables, suffiront à le caractériser : l'institution primitive du sabbat remonte à l'origine même de l'humanité, selon le récit des deux premiers chapitres de la *Genèse* considérés comme historiques; — l'institution du dimanche, substitué au sabbat juif, remonte à Jésus-Christ qui l'a désigné expressément comme le « jour du Seigneur » en ressuscitant ce jour-là; (à signaler la note 1 de la p. 99 où l'auteur affirme que la résurrection a eu lieu, non au lever du soleil, mais à l'aube).

Il faut reconnaître toutefois que l'auteur a mis le plus grand zèle à réunir et à discuter les renseignements qu'il a pu trouver, non seulement dans les religions bibliques, mais encore dans les religions païennes, pour suivre l'histoire de cette institution sabbatique et dominicale à travers son évolution et ses déformations. Le premier volume est consacré au sabbat primitif d'après l'Ancien Testament et les documents païens : Chaldéens, Arabes, anciens Perses, Grecs et Romains, Chinois, Péruviens, Nègres de la Côte d'Or, etc. Il y a là, à défaut de l'interprétation sur laquelle il y aurait constamment des réserves à faire si l'on ne part pas du point de vue dogmatique de l'auteur, une ample et intéressante collection de faits ou de citations relatifs aux divisions hebdomadaires du temps, aux us et coutumes qui s'y rattachent chez les divers peuples. Comme la plus grande partie de ces deux volumes a paru antérieurement sous forme d'articles dans des Revues, l'auteur a complété son travail primitif par une série d'appendices, où il communique les résultats de ses recherches ultérieures concernant la semaine des anciens Irlandais, des Hindous, des Germains et divers autres sujets connexes.

Le second volume est consacré au sabbat mosaïque depuis le Décalogue et au dimanche et comprend de nouveau plusieurs appendices et des additions et rectifications, où l'on voit le désir très sincère et très consciencieux de l'auteur d'être aussi complet et exact que possible dans une étude qui nécessairement, — il ne s'en cache pas, — ne peut être que de seconde ou même de troisième main dans une grande partie de son contenu.

J. R.

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES RELATIFS AU CHRISTIANISME ANTIQUE

L'Année philosophique (Paris, Alcan). — Renouvier, *Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul.* Cette étude magistrale, la plus importante de celles qui ont été publiées en 1895 sur le christianisme antique dans des recueils périodiques français, fait suite à l'Étude sur la doctrine de Jésus-Christ qui a paru dans le volume précédent de l' « Année philosophique ». Pour M. Renouvier l'apôtre Paul s'est assimilé l'enseignement de Jésus à un degré extraordinaire et sans aucune déviation grave qu'on puisse démontrer, en y ajoutant quelques très heureux développements dogmatiques. La doctrine messianique de Paul est d'un esprit très opposé à la mythologie alexandrine; le Christ de la doctrine paulinienne n'est pas une hypostase de l'Éternel; « il est conforme au Messie juif et à l'idée que Jésus se faisait de sa propre et humaine nature ». Premier-né de la création, il est une créature. M. Renouvier insiste beaucoup sur cette distinction capitale : « la Parole de Dieu, dit-il encore, se rencontre dans les Épîtres de Paul avec son sens métaphorique ordinaire; avec son sens hypostatique, jamais. » — Une analyse des diverses conceptions combinées chez Philon sous le nom de Logos montrerait, croyons-nous, que l'opposition entre le Logos hypostatique et l'être créé, agent ou instrument de Dieu, entre la notion hellénique et la notion juive, n'est pas aussi tranchée dans le judéo-hellénisme, dans lequel vécut Paul, que dans la spéculation alexandrine chrétienne ultérieure avec laquelle seule M. Renouvier établit la comparaison.

L'analyse de la doctrine paulinienne est faite ici de main de maître. « Il ne prêchait pas ce que les habitudes des modernes font entendre sous le nom de religion, et qui est une façon de gouvernement de la multitude, mais bien un *mystère* comme les Grecs l'avaient toujours compris, destiné à être révélé aux âmes inquiètes et dignes de l'initiation » (p. 2). Ce mystère n'est pas celui de la rédemption, le sacrifice de la croix; car si cette « folie de la croix » est un scandale pour les juifs et une absurdité aux yeux des mondains, « elle ne laissait pas de répondre au sentiment profond de la vertu du sacrifice et de la propitiation par le sang des victimes chez tous les peuples de l'antiquité » (p. 10-11). Le mystère, c'est l'élection divine des hommes de foi dans le Christ et le décret

divin, antérieur à la création, ou qui en est inséparable, pour diriger toutes choses à cet accomplissement de la destinée humaine (p. 11). L'objet du mystère est de garantir aux appelés la vie et l'incorruptibilité. L'apôtre a composé une vraie philosophie de l'histoire.

M. Renouvier étudie sa théorie de la justice, de la loi et du péché, la doctrine du salut par la foi et l'amour, la morale de l'apôtre. Les chapitres suivants ont pour objet la résurrection, le sort des pécheurs, l'élection et la prédestination, le mystère de l'Antichrist, le Paulinisme et l'Église. Nous ne saurions résumer ici tout ce mémoire, si riche de pensée, qui ne s'arrête pas à la discussion incessante des opinions ou des interprétations des autres, mais qui procède d'une étude personnelle approfondie et dégage avec tant de bonheur les idées maîtresses de la doctrine paulinienne. Encore moins peut-il être question de discuter l'interprétation lorsqu'elle paraît ramener à l'unité ce qui implique plutôt des variations dans l'évolution de la pensée de l'apôtre. Nous recommandons très vivement la lecture de cette étude, œuvre d'un philosophe très versé dans les études bibliques, mais qui procède néanmoins d'une préparation autre que celle des théologiens ou des exégètes de profession et qui voit par conséquent les questions d'un point de vue indépendant et original. — On remarquera que M. *R.* puise ses citations indistinctement dans les épîtres sans faire de réserve sur leur authenticité, pas même, par exemple, sur les deux Épîtres à Timothée. C'est d'autant plus regrettable qu'il n'avait aucun besoin de recourir à des matériaux de qualité contestable pour étayer sa thèse.

* * *

Revue historique (Paris, Alcan). — LVIII, 1 (1895 : mai-juin) : Jean Guiraud, *Jean-Baptiste de Rossi; sa personne et son œuvre*. Déjà dans le numéro précédent avait paru une notice de M. Pératé sur le même sujet. Article intéressant par la description de la personne, de la méthode et de l'œuvre de M. de Rossi, mais dont l'auteur paraît plus familiarisé avec l'archéologie chrétienne qu'avec l'histoire ecclésiastique et l'histoire des dogmes, telle qu'elle ressort des nombreux documents littéraires de l'antiquité chrétienne. Chaleureux hommage rendu au grand savant, chez qui M. G. fait ressortir l'unité de l'œuvre scientifique et le caractère profondément romain.

* * *

Revue des Questions historiques. — 1er *janvier* 1895: H. Delehaye, *Les stylites. Saint Siméon et ses imitateurs*. Monographie très détaillée de cette forme bizarre de l'ascétisme oriental. L'auteur repousse toute influence païenne dans l'origine et le développement du stylitisme. Il eût été intéressant et plus précieux que de se refuser au rapprochement, de faire connaître ce que l'on peut savoir sur les colonnes analogues à celles des stylites qui se trou-

vaient auprès de certains sanctuaires syriens. Excepté chez les Ruthènes aucun texte ne permet de constater positivement l'existence des stylites après le XIIe siècle. En Occident le stylitisme ne se répandit pas. Le seul exemple connu est celui du diacre Wulflaïcus dans les Ardennes, mais les évêques le ramenèrent à des pratiques plus compatibles avec le climat et les mœurs de l'Occident.

— 1er *juillet* 1895 : Paul Allard, *Le clergé chrétien au début du* IVe *siècle.* L'auteur examine successivement ce qui différencie le clergé chrétien, entièrement consacré à ses fonctions ecclésiastiques, du sacerdoce païen confié à des dignitaires civils ; la hiérarchie chrétienne qui fait la force du clergé ; sa popularité, les privilèges du clergé, son extension, les premiers établissements monastiques. M. Allard continue ainsi les études justement estimées qu'il a déjà publiées sur l'Église chrétienne dans l'empire païen. On regrette seulement qu'il soit trop souvent dominé par un *a priori* ecclésiastique, ainsi quand il nous présente le tableau suivant de la hiérarchie au commencement du IVe siècle : « des clercs inférieurs aux diacres, de ceux-ci aux prêtres, des prêtres aux évêques, des évêques aux métropolitains, des métropolitains au successeur de saint Pierre, assis sur le premier des sièges apostoliques, une chaîne ininterrompue relie ensemble tous les membres du clergé. » — Voilà qui eût bien étonné les métropolitains du IVe siècle. En lisant cet article on ne se doute pas des étranges compromis auxquels se prêtent les évêques dans les querelles du IVe siècle. M. Allard ne présente qu'un côté de la situation.

*
* *

Revue Biblique internationale (Paris, Lecoffre). — 1895, n° 2 : P. Batiffol, *L'Église naissante.* Cet article très intéressant est consacré à l'extension géographique de l'Église dans la seconde moitié du Ier siècle. Il fait partie d'une introduction historique à l'étude du Nouveau Testament, dont une première partie a paru au mois d'octobre 1894.

— 1895, n° 3 : Semeria, *Les Actes des Apôtres* : introduction a ce livre.

— 1895, n° 4 : P. Batiffol, *L'Eglise naissante* (suite). Dans ce troisième article, très bien documente comme toujours, l'auteur étudie les institutions hiérarchiques de l'Église. Voici sa conclusion : « C'est ainsi du moins que l'on pourrait concevoir l'organisation primitive des Eglises : 1° des fonctions préparatoires ubiquistes : l'apostolat, la prophétie, la didascalie : 2o un *ordo* local purement honorifique et ne conférant qu'une notabilité de fait, le presbytérat ; 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat ; 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat ; 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent, et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce simple des prêtres » (p. 500). — Sauf la dernière

conclusion, qui ne paraît nullement ressortir de l'article, la plupart des thèses énoncées dans ce travail se rapprochent trop étroitement de celles que j'ai développées dans le premier volume de mes *Origines de l'Épiscopat* pour que je ne leur donne pas une pleine adhésion.

La même livraison contient un article du P. Lagrange : *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique,* destiné à contrôler la méthode de critique suivie par Origène à propos des deux problèmes : Béthanie ou Bethabara ? Géraséniens ou Gergéséniens ?

*
* *

Revue de théologie et de philosophie (Lausanne, Bridel). *Septembre* 1895 : C. Bruston, *La vie future d'après saint Paul.* L'apôtre, d'après M. *B.*, enseigne que la résurrection n'a lieu que pour les vrais disciples de Jésus-Christ et qu'elle a lieu immédiatement après la mort. Cette résurrection est successive et non unique à la fin des temps ; il en est de même du jugement divin. L'auteur affirme qu'il n'y a aucune différence entre l'enseignement de Jésus et celui de saint Paul sur ce point. — Voir plus bas l'étude de M. Orello Cone dans la « New World ».

*
* *

Mélanges d'archéologie et d'histoire (Paris, Fontemoing). — *XV, 2 et* 3 : L. Duchesne, *L'épitaphe d'Abercius.* Réfutation de l'idée de M. Ficker, reprise par M. A. Harnack (« Texte und Untersuchungen », t. XII) que cette épitaphe, connue par la Vie de saint Abercius, et retrouvée en Asie Mineure par M. Ramsay, ne serait pas chrétienne. M. Duchesne l'établit par les preuves externes et internes avec beaucoup de force. — L'inscription qui nous paraît aussi d'origine chrétienne apporte un témoignage très précieux sur les dispositions d'esprit de certains chrétiens phrygiens à l'époque du syncrétisme religieux.

*
* *

Academy. — 14 *septembre* : S. Cheetham, *The destruction of the Serapeum at Alexandria.* C'est bien la bibliothèque qui a été détruite par les chrétiens avec le temple et non pas le seul sanctuaire. Passages à l'appui.

26 *octobre* : F. C. Conybeare, *An old Armenian form of the Antichrist saga* : traduction d'une description de l'Antichrist qui fait partie d'une « Vie de Nerses » publiée à Venise par les Mékhitaristes en 1853, de l'époque des Croisades, mais composée d'éléments plus anciens.

15 *février* 1896 : Whitley Stokes, *On infant baptism and folklore.* Après avoir donné des exemples de purification ou d'immersion rituelles chez les païens normands et celtes, chez des tribus de l'Afrique occidentale, chez les Aztecs — exemples qui complètent ceux donnés par M. Tylor, « Primitive Culture, » 3e édition, II, p. 430-433 — M. Whitley Stokes se croit autorisé à con-

clure qu'un rite de ce genre devait être en usage chez les peuples païens avec lesquels les chrétiens entrèrent en rapports et qu'ils le leur empruntèrent en le spiritualisant. — Il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin l'explication d'une pratique suffisamment justifiée par les analogies avec la circoncision juive et par le caractère sacramentel magique attribué de plus en plus au baptême. Du moment qu'il était admis que l'on ne pouvait pas être sauvé sans baptême, il était tout naturel que les parents fissent baptiser les enfants dès le premier âge.

* * *

The New World (Boston, Houghton). — *Juin* 1895 : H. Wendt, *The present standing of the synoptic problem in Germany.* Résumé bien fait de la marche suivie par l'étude critique des évangiles synoptiques en Allemagne dans les cinquante dernières années. Lecture à recommander à ceux qui, sans avoir fait d'études personnelles sur la question, veulent se faire une idée d'ensemble de cette délicate question.

— Orello Cone, *The Pauline eschatology.* L'auteur fait ressortir les contradictions internes de l'eschatologie paulinienne, et les nombreuses lacunes qu'elle présente en ce qui concerne le sort des justes antérieurs au Christ, des méchants etc. On regrette qu'il n'ait pas envisagé l'hypothèse d'une évolution dans la pensée de l'apôtre, dans laquelle il aurait peut-être trouvé la solution de certaines difficultés (cfr. l'étude de M. Aug. Sabatier, « Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort? » dans *Revue chrétienne*, 1er janvier 1894; cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIX, p. 104-105).

— *Livraison de septembre : E. A. Abbott, The fourth gospel as correcting the third.* Malgré l'inspiration toute différente du IVe Évangile et des synoptiques, M. Abbott relève de nombreux exemples de la dépendance de l'Évangile de Jean à l'égard de celui de Marc, tandis qu'au contraire le quatrième évangéliste lui paraît corriger le troisième avec le désir manifeste de revenir à une tradition plus ancienne.

— *Livraison de décembre* : Albert Réville, *The miracles of Jesus in the synoptic gospels.* Après avoir déterminé ce qu'il faut entendre par « miracle » et montré la différence entre la notion du miracle chez les anciens et chez les modernes, l'auteur suit le récit de certains miracles dans les évangiles synoptiques et fait ressortir combien leur caractère miraculeux se précise à mesure que le rédacteur est plus éloigné des événements. Il montre ensuite très clairement comment on peut reconnaître dans certains miracles, tel que celui de la multiplication des pains, la transformation d'une parabole en récit d'événements réels. Si le Proto-Marc remonte véritablement à l'apôtre Pierre, c'est celui-ci qui le premier aurait insisté avec prédilection sur les miracles de son maître. Jésus lui-même a dû avoir sur le miracle les idées de ses contemporains, mais il les juge au point de vue de sa conscience religieuse et il se refuse à en faire le fondement de la foi religieuse ou la preuve de son enseignement.

*
* *

Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha, Perthes). — XVI, 1 et 2 : Karl Muller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian.* L'auteur expose les résultats d'une nouvelle étude, entreprise dans son séminaire universitaire, sur la discipline ecclésiastique, spécialement pénitentielle, à Carthage au milieu du IIIe siècle, d'après les Épîtres de saint Cyprien et son traité « De lapsis ». Étude très consciencieuse complétant et rectifiant les travaux de Rettberg, Fechtrup, O. Ritschl sur saint Cyprien et la monographie de Götz, « Die Busslehre Cyprians » (1895). L'auteur distingue les martyrs, qui ont souffert la torture ou qui sont morts pour la foi, et les confesseurs qui ont été simplement incarcérés ou bannis. Les « libelli pacis » ne doivent être donnés que par les martyrs et ne sont valables de la part de confesseurs que lorsque ceux-ci sont devenus martyrs; mais en fait les confesseurs en accordent beaucoup au nom de martyrs, par délégation expresse ou tacite. Mais Cyprien n'admet pas que même les « libelli pacis » délivrés par les martyrs soient ratifiés officiellement avant l'approbation de l'évêque, à moins que ce ne soit à l'article de la mort. M. Müller estime avoir montré qu'il n'y avait pas, sur ce point, désaccord entre les confesseurs et leur évêque, et voit dans le conflit disciplinaire de Carthage le pendant du fameux édit pénitentiel du pape Calliste. L'autorité de l'évêque à l'égard des martyrs n'était pas la même partout, notamment à Alexandrie (Ep. de Denys d'Alexandrie à l'évêque d'Antioche, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 42). — M. Muller examine ensuite les origines du schisme de Felicissimus à Carthage, sans expliquer suffisamment d'où vient l'opposition d'une partie des presbytres contre Cyprien. Le synode de Carthage de 251 sanctionna définitivement la prépotence de l'autorité épiscopale, qui sort triomphante de cette crise disciplinaire. — Ce que l'auteur dit dans le second article sur les rapports entre le pardon ecclésiastique et le pardon divin est peu clair et peu probant.

— J. R. Asmus, *Eine Encyklika Julians des Abtrunnigen und ihre Vorlaufer.* Etude intéressante sur les instructions publiées par Julien l'Apostat en tant que *pontifex maximus* pour la réorganisation du sacerdoce païen. L'auteur rapproche le *Fragmentum epistolae* (éd. Hertlein, p. 371 et suiv.), de la fin de la 63e Épître au grand prêtre Théodoros, du traité de Julien contre les Galiléens, de la 62e Epître, de la Lettre à Arsakios (49) et de certains passages du *Misopogon*, etc. Se référant à Sozomène (*Hist. eccl.*, V, 16) et Grégoire de Nazianze (1re *Invective*, 111), M. Asmus croit pouvoir affirmer que l'Encyclique ainsi reconstituée par lui a véritablement existé. Ce travail, dont la conclusion paraît singulièrement hasardée, renferme de nombreux détails qui, en dehors même de l'hypothèse de l'auteur, sont fort instructifs sur la nature de la restauration du paganisme telle que Julien la rêvait.

*
* *

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *T. XXXVIII.*

1re *livraison* : A. Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht*. Étude détaillée et minutieuse sur les sources ou les documents historiques antérieurs dont s'est servi l'auteur des *Actes des Apôtres*, avec discussion des travaux modernes sur cette question qui est de nouveau à l'ordre du jour dans les diverses écoles d'exégèse. Elle se continue dans les livraisons suivantes jusques et y compris la première de 1896 et sera sans doute publiée en volume. L'auteur reconnaît dans *Actes*, I, 15-V, 42 un premier document (*A*) racontant la fondation de la communauté primitive de Jérusalem à un point de vue très indulgent pour les Juifs et sans mentionner la situation prépondérante de l'apôtre Jacques. Dans le fragment VI, 1-VIII, 40, il voit un second document (*B*) plus sévère à l'égard du Judaïsme. Dans le récit de la conversion et de la première activité de l'apôtre Paul, il reconnaît une troisième source (*C*). Le document *A* reparaît dans l'histoire du voyage missionnaire de l'apôtre Pierre (IX, 31 à 43 ; XI, 2 ; XII, 1-23), tandis que *C* a inspiré XI, 27-29. Quant aux récits sur les négociations entre Paul et les autres apôtres à Jérusalem, ils sont pour M. *H.* une rédaction propre à l'auteur même des *Actes*, tout comme le récit de la conversion de Corneille. — Ce travail considérable se continuera dans les livraisons de l'année 1896 et doit évidemment être pris en considération ; mais on éprouve en le lisant l'impression qu'il y a un grand danger pour les exégètes à vouloir à tout prix distinguer jusque dans les moindres paroles le travail du rédacteur et le résidu des sources hypothétiques auxquelles il a puisé.

— J. R. Asmus, *Ist die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian?* M. Asmus cherche ici dans les écrits mêmes de Julien l'Apostat tels que nous les connaissons ou que nous pouvons les reconstituer, la preuve que la *Cohortatio ad Graecos*, faussement attribuée à Justin Martyr, est bien réellement, comme MM. Dræseke et Harnack l'ont supposé pour d'autres raisons, un traité d'Apollinaire de Laodicée dirigé contre Julien l'Apostat. Il en trouve aussi des preuves dans d'autres ouvrages de controverse contre Julien, notamment les *Invectives* de Grégoire de Nazianze, la *Thérapeutique* de Théodoret et dans la controverse de Cyrille.

— *T. XXXVIII*, 2e *livr.* : J. Dræseke, *Zur Athanasiosfrage*. Article dirigé en grande partie contre M. Archibald Robertson d'Oxford, l'éditeur du traité « De Incarnatione Verbi ». M. Dræseke rappelle ici les résultats de ses travaux antérieurs sur la tradition littéraire relative à saint Athanase : 1° le traité dit « Quatrième livre contre les Ariens » n'est pas de lui, mais probablement du philosophe Maxime ; 2° les deux livres contre Apollinaire ne sont pas d'Athanase, mais postérieurs à lui ; 3° les écrits « Contre les Hellènes » et de l'« Incarnation du Verbe » sont, non d'Athanase, mais de l'École d'Antioche, du milieu du IVe siècle, peut-être d'Eusèbe d'Émèse (voir les *Athanasiana* du même auteur dans les « Theologische Studien und Kritiken », 1893).

— G. Schepps, *Zu Pseudo-Boethius de fide catholica*. Ce traité a été sou-

vent utilisé par d'autres ; il a été remanié notamment dans un sermon du Cod. Vindobonensis 1370 (p. 83-88), qui se trouve à côté du *De catechisandis rudibus* de saint Augustin.

— *T. XXXVIII, 3e livr.* : A. HILGENFELD, *Die Einführung des kanonischen Matthaus-Evangeliums in Rom.* L'auteur attire l'attention sur un texte syriaque relatif à l'étoile des mages, publié par Wright (*Journ. of sacred Lit.*, oct. 1866, en anglais), d'après lequel le récit de l'Évangile de Mathieu, I, 13, aurait été mis en grec à Rome sous Xystus en 119.

— C. RAUCH, *Zum zweiten Thessalonicherbrief* : dirigé contre Bornemann et destiné à prouver que la IIe Épître aux Thessaloniciens est postérieure à l'Apocalypse, antérieure à l'Épître de Barnabas, donc inauthentique et composée pour donner un caractère judéo-chrétien à l'eschatologie paulinienne.

— *T. XXXVIII, 4e livr.* : J. DRÆSEKE, *Athanasios pseudepigraphos.* Réfutation des objections dirigées par F. Hubert contre la thèse de l'auteur que les traités « Contre les Hellènes » et « De l'Incarnation » ne sont pas des écrits d'Athanase. Cette discussion mérite d'être suivie de près.

— V. RYSSEL, *Die syrische Uebersetzung der Sextussentenzen.* Il s'agit des *Sexti Sententiae*, traduites par Rufin qui les attribuait à l'évêque de Rome Sextus. L'original grec a été retrouvé au Vatican et publié par le professeur Elter de Bonn (*Gnomica*, I, chez Teubner). D'après M. Wendland le texte grec, tel que nous le possedons maintenant, date environ de la fin du IIe siècle de notre ère; il ne saurait être postérieur puisqu'il est cité par Origène ; mais il est déjà un remaniement chrétien d'une collection de sentences faite par un pythagoricien antérieur et doit être considéré comme un témoin de ce rapprochement de l'Hellénisme et du Christianisme qui est le fait capital de cette époque. Ce n'est donc pas Rufin qui a christianisé son texte grec en le traduisant. M. Ryssel se propose d'étudier la traduction syriaque pour faciliter la reconstruction du texte primitif pythagoricien.

*
* *

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes). — 1896. 1re *livraison* : J. WEISZ, *Paulinische Probleme.* Le professeur J. Weisz, de Marbourg, y continue l'étude de certains problèmes soulevés par l'interprétation des écrits pauliniens, notamment par la *formule* ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, qu'il croit antérieure à Paul ou tout au moins indépendante de sa doctrine du *pneuma* et dont il dégage les diverses acceptions.

— A. RÜEGG, *Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens.* Les dispositions matérielles du papyrus, fourni en rouleau de dimensions déterminées et non en feuilles ou cahiers, ont exercé souvent de l'influence sur les proportions des écrits de l'antiquité. Ne peut-on expliquer ainsi que l'ascension soit à peine mentionnée en quelques mots à la fin de l'Évangile de Luc, tandis qu'elle est reprise plus au long au début du Livre des Actes? — Cfr. à

ce sujet : *Th. Birt,* « Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur ».

— 1896, 2e *livraison* : J. Jüngst, *Hat das Lukasevangelium paulinischen Character?* Le style et le langage de l'Évangile de Luc reflètent ceux des écrits pauliniens, mais l'auteur n'est pas déterminé par des considérations théologiques pauliniennes dans le choix et la rédaction des sujets traités par lui. Il n'est pas un historien à parti pris. — Cfr. à ce sujet : *Resch,* « Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangeliën », 3e fasc.

*
* *

Theologische Quartalschrift. — LXXVII, 1 (1895; Tubingue, Laup) : Belzer, *Studien zur Apostelgeschichte.* Analyse et examen critique des travaux de MM. Paul Feine et Spitta sur les *Actes des Apôtres.* M. Belzer se félicite de voir les théologiens dits rationalistes renoncer de plus en plus à la thèse de l'École de Baur, que le Livre de Actes soit un écrit sans valeur historique dominé par des préoccupations de tendance. Il doute cependant — et sur ce point on ne saurait lui donner tort — que les efforts faits pour reconstituer jusque dans le détail la part de chacun des documents utilisés par l'auteur du Livre canonique puissent aboutir à des résultats précis. La suite du mémoire dans la deuxième livraison.

— 2e *livraison* : A. Schulte, *Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten.* Comparaison minutieuse verset par verset du texte copte des prophètes Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie avec le texte grec.

— O. Rottmanner, *Zur Sprachkenntnis des heil. Augustins.* Saint Augustin ne savait ni l'hébreu ni le syriaque, mais possédait assez bien le punique qui est de même famille que l'hebreu.

— F. Diekamp, *Ein angeblicher Brief des heil. Basilius gegen Eunomius.* Cette lettre attribuée à Basile le Grand (Migne, t. XXXII, p. 280-281) n'est pas de lui, mais fait partie du Xe livre de Grégoire de Nysse contre Eunomius. Démonstration irréfutable.

— 3e *livraison* : H. Koch, *Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften.* Ce mémoire commence par un aperçu très utile de l'état de la question : les écrits de Denys l'Aréopagite sont-ils pseudépigraphes, c'est-à-dire a-t-il voulu se faire passer pour le disciple et contemporain de l'apôtre Paul, ou bien les anciens déjà ont-ils attribué par erreur une signification de cette portée à plusieurs passages de ses écrits qui s'expliquent autrement? ou bien faut-il distinguer, entre les écrits sous son nom, ceux qui sont de lui et ceux qui, ayant été interpolés après lui, l'ont été avec l'intention de les faire passer pour des œuvres de l'âge apostolique? M. Koch rétablit ensuite l'ordre véritable des écrits de Denys et discute les passages les plus caractéristiques pour la solution du problème. Il aboutit à la conclusion que celui qui les a écrits avait positivement le désir de se faire passer pour un contemporain des apôtres

(p. 413). Il observe du reste que cet auteur, désireux de donner au christianisme une forme qui pût convenir aux esprits attirés par le néoplatonisme, n'a fait qu'appliquer un procédé usuel chez les néoplatoniciens en s'abritant sous un nom vénérable du passé. M. Koch estime que le Pseudo-Denys est postérieur à Proclus (mort en 485).

— SCHÆFER, *Die Christologie des heil. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche.* Mémoire destiné à exposer comment et pourquoi la christologie que saint Cyrille d'Alexandrie fit triompher au concile d'Éphèse en 431 ne fut officiellement reconnue par les évêques de Rome que cent ans plus tard 24 mars 234).

— SCHANZ, *Die Lehre des heil. Augustinus ueber das Sakrament der Busze.* Étude détaillée de la pratique et de la notion de la pénitence dans l'entourage de saint Augustin et dans ses propres écrits. L'auteur insiste sur le fait que la réconciliation avec l'Église n'est pas seulement pour saint Augustin une cérémonie extérieure, mais un acte judiciaire réel, ayant pour objet l'absolution de la faute et de la peine. Avec toute l'ancienne Église il n'admet qu'une seule pénitence publique avec réconciliation; en cas de récidive la pénitence subsiste, mais la réconciliation n'est plus, dans l'économie terrestre tout au moins.

4e *livraison* : VETTER, *Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes.* Rapprochant le passage III, 26-27 de la troisième Épître apocryphe aux Corinthiens (le grain de blé dénudé mourant dans la terre et ressuscitant en grain recouvert d'un vêtement) de deux passages du Talmud de Babylone, Kethuboth, fol. 111 *b* et Sanhedrin, fol. 90 *b*, ainsi que du XXXIIIe chap. des Pirke de R. Elieser, M. Vetter en conclut que l'auteur de la IIIe Épître apocryphe a puisé non seulement dans les Actes de Paul, mais encore dans un Midrasch juif contemporain de l'ère chrétienne et qu'il était un judéo-chrétien d'Édesse.

— BELZER, *Lukas und Josephus.* Réfutation de la thèse défendue tout particulièrement par M. Krenkel que les écrits de saint Luc trahissent une dépendance incontestable à l'égard des écrits de l'historien Josèphe, ce qui entraîne leur inauthenticité, puisqu'ils ne pourraient dans ce cas être antérieurs au commencement du IIe siècle. Condamnation justifiée du procédé trop accrédité qui consiste à déduire une dépendance littéraire entre deux auteurs, parce qu'ils se servent l'un et l'autre de termes très ordinaires appartenant au langage courant de leur époque. Cette étude se continue dans la première livraison de 1896, pour montrer que l'on ne peut pas davantage relever des traces d'une dépendance à l'égard de Josèphe dans la teneur de certains récits que dans le vocabulaire ou dans le style. A noter ici ce qui est dit sur un recensement qui aurait eu lieu en 748 dans tout l'empire, comme suite au recensement des citoyens romains de 746 (Suétone, *Auguste*, 29; Dion Cassius, LIII, 30 et LIV, 35), et un second recensement opéré en Judée sans les ménagements du premier, dix ans plus tard. Josèphe aurait intentionnellement passé sous si-

lence le recensement opéré l'année de la naissance de Jésus, à cause de l'importance que les chrétiens accordaient à ce fait (!). Toute la seconde partie de ce mémoire perd beaucoup de sa valeur pour la raison que l'auteur opère avec les légendes de la première enfance de Jésus comme avec des événements historiques et datables. M. Belzer croit bien plutôt que c'est Josèphe qui a connu les écrits de saint Luc à Rome, où ils ont tous deux composé leurs écrits, mais les preuves qu'il en donne n'ont guère de portée.

*
* *

Byzantinische Zeitschrift (Leipzig, Teubner). — IV, 1 (1895) : J. R. Asmus, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios.* M. Asmus cherche à retrouver dans quelle partie de l'Histoire ecclésiastique (perdue) de Philostorge se trouvait le fragment analysé par Photius, relatif à Grégoire de Nazianze et à Basile le Grand, et à le reconstituer d'après les données de l'Épitome de la même Histoire par le même Photius, d'après Suidas (*s. v.* Apollinarios) et d'après un fragment du « Thesaurus Orthodoxiae » attribué à Nicétas.

— 2e *livraison* : E. Nestle, *Die Kreuzauffindungslegende.* Comme suite à son petit volume « De sancta cruce » (Reuther, Berlin, 1889), M. Nestle publie ici un manuscrit grec du Sinaï, du viiie siècle, contenant la légende de la découverte de la sainte croix. Il traite aussi des rapports des textes latin, grec et syriaque. Les légendes relatives à sainte Hélène, grecques et latines, impliquent l'existence antérieure des formes syriaques de la légende; celles-ci à leur tour supposent la légende de Protonikê, laquelle manque jusqu'à présent sous forme grecque ou latine, et dont la version relativement la plus originale se trouve dans la « Doctrina Addaei. »

— 3e *et* 4e *livraison* : J. Laurent, *Sur la date des églises Saint-Démétrius et Sainte-Sophie à Thessalonique.* La première est du commencement du viie siècle, non du ve; la seconde est de la même époque. Il y a là une confirmation de la prospérité commerciale de Thessalonique en ce temps.

Sp. Lambros, *Eine neue Fassung des XI. Kapitels des VI. Buches von Sokrates Kirchengeschichte.* Texte de ce chapitre d'après le cod. 226 du couvent Xeropotamu du mont Athos, beaucoup plus développé et se rapprochant plus de celui de Sozomène que le texte ordinaire.

Jean Réville.

(*A suivre.*)

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 13 décembre* : M. *Maspero* rend hommage à la mémoire de M. *de la Villemarqué,* décédé en Bretagne et qui appartenait depuis trente-sept ans à l'Académie. Dans la délicate appréciation de l'œuvre de ce folkloriste d'avant le folklore, M. Maspero a fait valoir en véritable historien la nécessité de ne pas appliquer à des travaux déjà anciens et qui ont eu le mérite d'appeler l'attention sur des sujets dédaignés, les méthodes rigoureuses dont nous usons pour les travaux qui paraissent de nos jours.

M. *Barbier de Meynard* donne lecture des principaux passages du rapport de M. *Max van Berchem* sur l'exploration épigraphique de la Syrie septentrionale en 1895. L'heureux explorateur possède aujourd'hui près de 1,500 inscriptions pour la plupart historiques. M. *Clermont-Ganneau* annonce qu'un autre explorateur, M. *Fossey,* membre de l'École française d'Athènes, a recueilli une soixantaine de vieilles inscriptions coufiques dans les régions du Djôlân et du Djédour, déjà visitées par M. Waddington.

M. *Clermont-Ganneau* a reçu *deux nouvelles inscriptions palmyréniennes* découvertes par un de ses anciens élèves de l'École des Hautes Études, M. *Chédiac,* chargé d'une mission archéologique en Syrie. La première, datée du mois d'août de l'an 95 après J.-C., provient d'un tombeau de famille et mentionne les bustes des défunts. La seconde, gravée sur un petit cippe, est une dédicace au « dieu bon et miséricordieux », dont il semble que le nom ne devait pas être prononcé, pour le salut du fidèle Hagegou, de son père et de son frère. On connaissait déjà une autre inscription émanant du même personnage, où il implore le salut pour ses enfants et pour son frère. Dans l'intervalle des neuf ans qui séparent les deux inscriptions il semble que le père soit mort, tandis que des enfants étaient nés à Hagegou. M. Clermont-Ganneau relève sur la nouvelle inscription la mention d'un mois du calendrier palmyrénien encore inconnu : le mois de *minian* ou mois du comput, et entreprend une grande étude sur la place de ce mois dans ce calendrier.

M. *Abel Lefranc* apprend à l'Académie la découverte qu'il a faite, dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, du recueil des poésies composées par *Marguerite de Navarre,* sœur de François I[er], pendant les quatre ou cinq dernières années de sa vie : deux drames, dix épîtres en vers dont trois réponses de Jeanne d'Albret, des dialogues, des chansons spirituelles, enfin deux grands

poèmes, le « Navire » et les « Prisons » (plus de 5000 vers), sorte de Confession extrêmement originale.

— *Séance du 20 décembre* : M. *Philippe Berger* communique le rapport envoyé par le capitaine Hélo, du 3e tirailleurs, sur ses *fouilles à Collo*, petit port de la côte dans la province de Constantine. Il y a découvert une nécropole dont les tombes les plus anciennes sont de la fin de la période punique, les autres de la période numide. Les ossements n'ont pas été incinérés. Il y a retrouvé de nombreux objets de bronze et des poteries, parmi lesquelles des vases anthropoïdes, c'est-à-dire ayant une tête, des bras, des seins comme les poteries de Rhodes.

— *Séance du 17 janvier* 1896 : M. *Foucher*, chargé par l'Académie d'une mission archéologique dans l'Inde, envoie de Ceylan une note relative à des peintures du ve siècle admirablement conservées sur le mont Sîjiri et étudie les rapports de *l'art à Ceylan* avec celui de l'Inde dans une haute antiquité. Il établit surtout une comparaison avec les peintures d'Ajunta, dans les grottes au nord de Bombay.

— *Séance du 24 janvier* : Le P. *Ch. de Smedt*, correspondant étranger, envoie de la part de la Société des Bollandistes les ouvrages suivants : 1° *Bibliotheca hagiographica graeca*; 2° *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis* auquel a collaboré M. Henri Omont; 3° *De codicibus Johannis Gielemans*, description d'un recueil relatif à l'hagiologie du Brabant.

— *Séance du 31 janvier* : M. *Salomon Reinach* entretient l'Académie de deux autels gallo-romains découverts à Sarrebourg. Sur l'un des deux figure le dieu au maillet accompagné d'une divinité féminine ; mais ce qui fait le grand intérêt de ce monument, c'est qu'on y voit pour la première fois les noms de ces personnages : *Sucellus* et *Nautosvelta*. M. *R*. réfute l'interprétation donnée par M. Michaelis, qui se refuse à voir dans le dieu au maillet le dieu suprême des Gaulois, appelé Dispater par César, et l'identifie avec Silvanus.

— *Séance du 7 février* : M. *Salomon Reinach* présente une aquarelle et des photographies d'un très beau vase à figures rouges avec dorures trouvé sur l'Acropole de Rhodes, qui est actuellement au Musée de Constantinople. M. Reinach y reconnaît une des rares œuvres de céramique grecque dont il soit possible de préciser la date; elle date de l'an 410 environ. Le sujet traité est la naissance du jeune Ploutos, dieu de la richesse, présenté à Déméter, sa mère, par la Terre en présence d'une assemblée de dieux et de Triptolème. M. *R*. rappelle que d'après une tradition très ancienne Ploutos était fils de Déméter et du Crétois Iasion.

— *Séance du 14 février* (c.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de litterature*) :

M. *Eugène Müntz* communique un mémoire sur les *tiares du pape Jules II*. Au xve et au xvie siècle, l'histoire des tiares est intimement liée à celle des

finances pontificales. Elles ne servaient pas seulement à affirmer la puissance ou le faste des papes : elles formaient aussi une réserve pour les mauvais jours. La richesse de ces ornements était allée croissant d'âge en âge : si la tiare d'Eugène IV représentait, rien que pour les pierreries, une valeur de 38,000 florins d'or (au moins 2 millions de francs), celle de Paul II valait, d'après les uns, 120,000, d'après les autres, 180,000 florins (de 6 à 8 millions). Elle était si lourde que Platina attribue à son poids la mort subite de ce pape. Plus précieuse encore était une des tiares de Jules II : elle aurait coûté plus de 200,000 florins (une dizaine de millions). L'histoire des tiares de Jules II, telle que M. Müntz l'a reconstituée d'après les documents conservés dans les archives romaines, abonde en épisodes piquants; rien ne peint mieux le caractère de ce pontife, à la fois si fougueux et si fantasque. A peu de mois d'intervalle, il commande une tiare nouvelle et met en gage la tiare de Paul II. La pire de ces boutades fut de faire reprendre de vive force, par le bargel, la tiare qu'il avait mise en gage chez Chigi, et cela sans avoir remboursé son créancier. Parmi les tiares de Jules II, la plus célèbre était celle qu'il avait commandée, en 1509-1510, à l'éminent sculpteur, médailleur, orfèvre et joaillier milanais Caradosso. Les contemporains se sont extasiés sur sa richesse, non moins que sur l'art merveilleux avec lequel les gemmes étaient groupées et assemblées. Ce chef-d'œuvre d'orfèvrerie et de joaillerie demeura intact dans le Trésor pontifical jusqu'en 1789, époque où Pie IV le fit démonter pour lui donner une forme plus élégante. Tout souvenir en semblait irrévocablement perdu, lorsque M. Müntz en découvrit une reproduction ancienne dans un lot de gravures.

— M. *E. Guimet* fait une communication sur *l'Isis romaine*. Son culte a été beaucoup plus répandu dans l'Europe antique et à Rome même qu'on ne le croit généralement. Mais cette Isis n'était pas l'antique déesse du temps des Pharaons. La politique des Ptolémées les poussait à faire la fusion des divinités de la Grèce et des dieux de l'Égypte : de là le culte alexandrin des Isis-Vénus, Isis-Déméter, etc. Les Romains voulurent l'Isis pure, philosophique et mystérieuse. Ils firent venir des missionnaires, et alors on créa une Isis latine représentée par une prêtresse. Puis des artistes italiens portèrent en Égypte les figurations romaines, et l'on peut trouver côte à côte l'Isis pharaonique, l'Isis ptolémaïque et l'Isis italique. — MM. Perrot et Saglio présentent quelques observations.

*
* *

M. *V. Henry* a publié dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (17 février 1896) un article sur l'ouvrage d'A. Lang, traduit par L. Marillier, *Mythes, cultes et religion*, dans lequel il pose aux mythologues de l'école anthropologique une sorte d'ultimatum, les avertissant que ses amis et lui n'acceptent pas qu'on les traite de « partisans attardés du système de Max Muller » ni qu'on les considère comme « réduits au silence. » « Il faut, dit-il, que les animistes, totémistes et fétichistes en prennent leur parti : nous les écoute-

rons parler, avec plaisir ou politesse; mais ils ne nous feront point taire. Libre à eux de se boucher les oreilles. A leur principe *a priori* et quelque peu mystique de l'unité de l'esprit humain, nous continuerons à opposer le nôtre, l'identité et la régularité des grands spectacles de la nature. Nous dirons que, si l'esprit humain n'est pas une pure et vide entité, on ne peut entendre sous ce terme que la résultante des sensations extérieures qui l'ont lentement formé, depuis qu'il y a au monde un homme, un mammifère, un vertébré, un être doué de sens; que, si vraiment l'esprit humain est semblable à lui-même sous toutes les latitudes, c'est qu'en effet de tout temps et sous toutes les latitudes, le drame de l'univers s'est déroulé devant lui dans un décor sensiblement identique; et que les éléments essentiels de ce décor, les retours périodiques de l'aurore, du soleil, de la lune, des étoiles, des vents et des orages, restent à jamais sous orme de mythes, de cultes et de religion, et en vertu d'un immémorial atavisme, la trame nécessaire de sa pensée. Et pour ma part, je ne saurais assez protester contre une méthode aussi incomplète qu'ingénieuse, qui cueille, il est vrai, les idées à profusion, mais omet toujours, de parti pris, de nouer le fil qui assujettirait la guirlande » (p. 143-144).

Nos lecteurs connaissent le livre de M. Lang et l'Introduction que M. Marillier a mise en tête de la traduction française, puisqu'elle a paru ici même dans la livraison de septembre-octobre de l'année 1895. Ils savent, par conséquent, que si M. Lang a attaqué avec vivacité les mythologues-philologues, c'est parce qu'il avait affaire à forte partie et qu'il ne s'agissait de rien moins que de renverser un dogmatisme d'autant plus absolu qu'il reposait sur une base plus étroite et plus fragile. On ne saurait contester non plus qu'il a brillamment réussi, puisqu'il est évident que le crédit de la mythologie comparée fondée sur la seule philologie est aujourd'hui très ébranlé auprès de la grande majorité de ceux qui s'occupent de ces questions. S'ensuit-il que l'on veuille condamner au silence les partisans demeurés fideles à l'école dite de Max Muller? En aucune açon. Le voudrait-on, d'ailleurs, on ne le pourrait pas. M. V. Henry n'est pas homme à se laisser réduire au silence. Mais, en vérité, personne ne songe à de pareilles extrémités.

Il nous semble, au contraire, que l'Introduction ajoutée par M. Marillier au livre de M. Lang a justement pour but de faire ressortir les insuffisances de la méthode anthropologique, telle qu'elle a été appliquée jusqu'à présent, et de prévenir la consécration d'une nouvelle orthodoxie substituée à celle que la mythologie comparée exclusivement philologique prétendait nous imposer. Que l'on veuille bien relire les p. 124 et 125 de l'article M. Marillier (p. IX et X de l'Introduction qui précède la traduction de Lang), et l'on verra combien peu celui-ci prétend expliquer tous les mythes par des survivances de la sauvagerie primitive.

La vérité, c'est que dans un ordre de phénomènes aussi complexe il est invraisemblable *a priori* qu'ils se laissent tous expliquer par une seule et même

cause. Nous nous permettons de rappeler à ce propos ce que nous avons dit dans cette Revue il y a déjà bien des années (t. XIII, p. 169 et suiv.) : « la méthode des folkloristes et celle des philologues ne s'excluent en aucune façon. Le tout est de les employer à propos. » L'étude des légendes chrétiennes où il est possible parfois de reconnaître les divers éléments de provenance et de formation très différentes qui se sont fondus dans le récit légendaire définitif, est un excellent exercice pour nous faire comprendre cette complexité constitutive des mythes et des légendes. On aurait donc le plus grand tort de se cantonner dans des positions absolues et exclusives. Ce qui importe, c'est de reconnaître que telle explication suffisante lorsqu'il s'agit de textes ressortissant à des époques d'une civilisation déjà compliquée, ne s'applique pas nécessairement à tous les mythes ou à toutes les légendes analogues appartenant à un milieu et à une période de civilisation tout autres. L'avis très judicieux adressé par M. Marillier aux folkloristes de mettre un peu plus de psychologie dans leurs travaux s'adresse non moins aux mythologues-philologues. Expliquer des mythes ou des légendes par des devinettes, c'est ne rien expliquer du tout. Le fait initial lui-même est une simple hypothèse, et, même si on le croit réel, il ne signifie rien tant que l'on n'a pas analysé les conditions dans lesquelles ce fait a pris naissance dans l'esprit humain. Les phénomenes religieux sont toujours et partout des faits de conscience, existant dans l'esprit de l'homme et non pas en dehors de lui. Il ne s'agit nullement d'opposer le principe de l'unité de l'esprit humain au principe de l'identite et de la régularité des grands spectacles de la nature. Car l'esprit humain n'aurait jamais rien produit sans l'action de la nature extérieure sur lui et la nature n'existe pour l'homme que sous la forme où elle est perçue par son esprit et ressentie par ses facultés sensitives. Aussi faut-il étudier à la fois l'esprit humain et la nature dans laquelle il vit pour pouvoir se rendre compte de la manière dont l'homme, aux diverses phases de son développement et dans les divers milieux naturels où il a vécu, s'est représenté cette nature et se l'est objectivée.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LUCRÈCE

DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

DU IIIe AU XIIIe SIÈCLE

ET SPÉCIALEMENT DANS LES ÉCOLES CAROLINGIENNES

(*Suite et fin*) [1]

III

LUCRÈCE ET LES FONDATEURS DES ÉCOLES CAROLINGIENNES

Le premier fondateur des écoles carolingiennes fut un moine lombard, Paul, fils de Warnfried, plus connu sous le nom de Paul Diacre[2]. Charlemagne l'avait amené d'Italie vers 774 et lui confia le soin d'organiser l'école du palais : à la suite d'une conspiration, Paul Diacre s'enfuit[3] et refusa de revenir auprès de Charles.

En quoi consista son œuvre? C'est assez difficile à préciser : mais il est peu probable que, dans cette réorganisation des

1) Voir t. XXXII, p. 284, et t. XXXIII, p. 19.

2) « Primi vero qui Carolo Italiam aliquoties peragranti innotuere, fuerunt Petrus Pisanus diaconus, vir senex, et Paulus Warnefridi, diaconus pariter...; illos Carolus ad aulam suam invitavit, futuros in ipso palatio suo scientiarum professores et consilii sui in restaurandis litterarum studiis scholisque ordinandis ac instituendis adjutores. Post... 774, ut creditur,... in Galliam abiere » (Froben, *De vita Alcuini*, Migne, I, p. 39).

3) Ce point est assez obscur : Paul Diacre s'établit à Trévise, où il enseignait les lettres grecques. L'Empereur (qui songea quelque temps à réunir à l'Empire latin l'Empire grec de Constantinople) le rappela en vain. Alcuin eut d'ailleurs à lutter contre les influences grecques (que représentera Jean Scot) presque autant que contre les influences espagnoles : témoin ses discussions avec ceux qui voulaient faire adopter la Pâque grecque.

études littéraires, le Lombard, à qui nous devons à peu près tout ce qui reste de l'ancien lexique de Verrius[1], ait oublié Lucrèce.

Le poète épicurien figure donc à la restauration des études au VIIIe siècle. Mais Alcuin ne continuera pas sur ce point l'œuvre de son prédécesseur.

Appelé par Charlemagne peu de temps après le Lombard[2], Alcuin n'ignorait pas ce que celui-ci avait fait les premiers efforts pour restaurer l'étude des lettres ; il semble même, sur certains points[3], avoir repris l'œuvre de Paul Diacre, et rappelle à l'Empereur avec quel éclat Pierre de Pise enseignait la grammaire à sa cour[4]. Cependant, qui se bornerait à compulser les textes pourrait presque dire qu'Alcuin ignore jusqu'au nom de Lucrèce. C'est à peine si ses œuvres contiennent le nom et une lointaine imitation du poète[5]. Au catalogue de sa bibliothèque, nulle men-

1) Le *De significatione verborum* de Verrius contenait de nombreuses citations de Lucrèce. Verrius, fort estimé par Arnobe (*Adv. gentes*, I, 50), est cité par Aulu-Gelle, Lactance, Servius, Macrobe, et c'est là sans doute que Diomede, Charisius et V. Longus ont puisé les règles qu'ils donnent comme venant de Verrius. Abrégé une première fois par Pompeius Festus, il le fut a nouveau (sur l'extrait de Festus) par Paul Diacre. « Ex quâ ego prolixitate superflua quæque et minus necessaria prætergrediens et quædam abstrusa penitus stilo proprio enucleans, nonnulla ita ut erant posita relinquens, hoc vestræ celsitudini legendum compendium obtuli » (Paul. Diac., *Ep. II ad Carol.*). Quoique fort succinct, ce dernier résumé (le seul qui nous reste) fait encore une large place aux citations de Lucrèce : ce n'était donc pas un auteur oublié à cette epoque. (Cf. les éditions de Egger (Paris, 1838) et Muller (Leipsig, 1839), et Teuffel, *Histoire de la littérature latine*, trad. Bonnard, 11, 120.)

2) « Alcuinum primum anno 781 ante festum Paschatis Carolum Parmæ obviam habuit, ubi tunc ab eodem rege primum ad permanendum in regno suo invitatus fuit » (Froben. *De vita Alcuini*, Migne, I, 42).

3) Il continua son œuvre en colligeant, comme lui, les homélies des Pères (*Vita Alcuini*, c. XII, Migne, I, 103).

4) « Dum ego adolescens Romam perrexi et ibi aliquantos dies..... idem Petrus fuit qui in palatio vestro docens grammaticam claruit » (Migne, I, 314 *c*). Pierre de Pise vint a la cour de Charles avec Paul Diacre (cf. notes). Et c'est bien par la grammaire que devaient commencer les études des clercs : « Initiandi ergo sumus in grammatica, deinde in dialectica, postea in rhetorica. Quibus instructi ut armis, ad studium philosophiæ debemus accedere » (*Ad spuria Bedæ*, Migne, I, 1178 *d*).

5) Nobilis exinde est animæ natura sagacis

tion de cet auteur[1]. Comment admettre une telle ignorance chez celui qui possède et étudie Lactance, Priscien, Servius, etc.?

Pour proscrire Lucrèce plus sévèrement encore que Virgile[2], l'élève de Bède avait des raisons qu'il faut mettre en lumière.

Pendant longtemps, à la cour et dans les écoles de Charles, Espagnols et Saxons se disputèrent la prééminence. Les premiers, qui avaient leur philosophie, leur liturgie[3] et leur chronologie[4],

Atque potens sensu cernere cuncta suo
Quæ mare, quæ terras..... (Migne, II 647, c).

Lucrèce avait dit (II, 840) :

Nec minus hoc animum cognoscere posse sagacem
Quam quæ sunt aliis rebus privata notare.

1) Huic sophiæ specimen, studium, sedemque librosque
Undique quos clarus collegerat ante magister.
. . . .
Illic invenies veterum vestigia patrum
Quidquid habet pro se Latio romanus in orbe,
Græcia vel quidquid transmisit clara latinis,
Hebraïcus vel quod populus bibit imbre superno,
Africa lucifluo vel quidquid lumine sparsit;
Quod pater Hieronymus, quod sensit Hilarius atque
Ambrosius præsul, simul Augustinus et ipse
Sanctus Athanasius, quod Orosius edit Avitus :
Quidquid Gregorius summus docet et Leo papa
Basilius quidquid, Fulgentius atque coruscant.
Cassiodorus item, Chrysostomus atque Joannes
Quidquid et Althelmus docuit, quid *Beda magister*
Quæ Victorinus scripsit, Boetius, atque
Historici veteres, Pompeius, Plinius, ipse
Acer Aristoteles rhetor quoque Tullius ingens.
Quid quoque Sedulius vel quid canit ipse Juvencus,
Alcimus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator,
Quid Fortunatus, vel quid Lactantius edunt;
Quod Maro Virgilius, Statius, Lucanus et auctor
Artis grammaticæ, vel quid scripsere magistri,
Quid Probus atque Phocas, Donatus Priscianusve,
Servius, Euticius, Pompeius, Comminianus.
Invenies alios perplures [a], lector, ibidem
Egregios studiis, arte et sermone, magistros.
Plurima qui claro scripsere volumina sensu :
Nomina sed quorum presenti in carmine scribi
Longius est visum quam plectri postulet usus.
(*De Pontif. et S. Ebor. Eccles.*, v. 1530-1564.)

2) V. plus loin, note 1, p. 130.

3) La liturgie mozarabique. — Cf. Migne, *Patrol. lat.*, vol. LXXVIII et LXXIX, (à la suite des œuvres de saint Isidore).

4) L'ère espagnole fut enfin adoptée sous Louis le Pieux (Maurice Prou, *Paléographie*, p. 82).

a) Lucrèce est-il de ce nombre? On verra plus loin les raisons qu'il y a de le supposer.

étaient représentés par deux hérétiques habiles et remuants, Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, et s'appuyaient précisément sur l'œuvre de saint Isidore[1], imbu, en physique, des doctrines de Lucrèce « l'hérétique[2] ». — Disciple de Bède et défenseur des idées romaines[3], Alcuin eut mission d'arrêter cette nouvelle hérésie[4]. Dans la lutte, il mit bien hors de cause les doctrines de saint Isidore[5] : mais n'alla-t-il pas plus loin et n'essaya-t il

1) C'est de lui que se réclame Félix d'Urgel, lorsqu'il écrit : « Hispaniæ doctores Christum adoptivum (Dei Filium) solitos esse nominare » (Alcuin, *Adv. Elipand. Epist.*, Migne, II, 242 *d*). — Élipand de Tolède fait de même (Alcuin, *Adv. Elip*, l. III, Migne, II, 274 et 285) et s'attire cette réponse d'Alcuin : « Nusquam (in Isidoro) de Redemptoris nostri humanitate adoptionis nomen exaratum invenimus » (*Adv. Elip.*, l. II, c. VIII).

2) C'est de Rome que Bède était venu en Angleterre ; Alcuin revenait aussi de Rome lorsque l'Empereur, défenseur du pontife romain, l'appela à sa cour.

3) « Ad confutandos errores Felicis et Elipanti, Carolus opera Alcuini indiguit, illumque in hunc finem ut reditum ex Anglia acceleraret, permovit » (Froben, *Vita Alcuini*, Migne, I, 50).

« Dum Alcuinus in patria sua morabatur, tumultus Felicis episcopi Urgellitani nova dogmata in Francia, atque Elipanti aliorumque episcoporum illi adhærentium adversus veritatem catholicam molimina in Hispania excitavere. Pro sedandis hisce turbis compescendisque in Ecclesia et regno hisce tumultibus, nihil non egit rex christianissimus Carolus. Consilium ergo in hunc finem cum Adriano, summo pontifice, cum episcopis totius regni... initurus, nullius quam Alcuini operam in illa controversia exstinguenda utiliorem fore existimavit » (*Ibid.*, p. 58).

4) « Tertia quoque nobis de Hispania, quæ olim tyrannorum nutrix fuit, *nunc vero schismaticorum*, contra universalem sanctæ Dei Ecclesiæ consuetudinem, de baptismo quæstio delata est » (Alc., *Epist.* 90, Migne, I, 289 *d*).

5) « Beati itaque Isidori, clarissimi doctoris non solum Hispaniæ, verum etiam cunctarum latinæ eloquentiæ Ecclesiarum, perplurima legebamus opuscula et in magna habemus veneratione : in quibus nunquam de Redemptoris nostri humanitate adoptione nomen exaratum invenimus » (*Adv. Elipand.*, l. II, c. VIII, Migne, II, 266 *a*).

« Contra quam impietatem sanctæ fidei professio in symbolo quod beatus Isidorus in *Etymologiis* composuit, manifeste pugnat, dicens : « Ergo Dei filius... » (*Adv. Heresin Felicis*, c. XXX, Migne, II, p. 99). [Le texte cité comme appartenant au *De Etymologiis* se trouve en réalité dans le *De doctrina et fide*, c. II.]

« Scimus beatum Isidorum dicere de Christo : « Unigenitus in divinitate, pri- « mogenitus in humanitate » : non tamen legimus eum contradicere quod primogenitus quoque esset in divinitate » (*Adv. Elip.*, l. II, c. XXI, Migne, II, 256 *c*).

« Igitur Beatus Isidorus, cui nihil Hispania clarius habuit, multa nomina ponit

pas d'écarter les œuvres de cette *lumière de l'Église d'Espagne* si volontiers citées par les hérétiques[1]. Il le semble : et si telle fut son attitude contre saint Isidore, à combien plus forte raison contre l'Épicurien dont s'inspira souvent l'auteur des *Étymologies* et du *De Natura*.

Ce n'est pas que le réformateur des écoles carolingiennes se dissimule les services que peuvent rendre aux chrétiens les auteurs profanes[2] : lui-même les avait beaucoup pratiqués ; il avait, dans sa jeunesse, préféré Virgile aux *Psaumes* et, plus tard, donna à ses élèves, comme on le fit à la Renaissance, des noms anciens. Pour eux, il composa une grammaire qui devint classique[3], et dans laquelle abondent les citations des poètes. Mais qu'était tout cela en regard de l'étude des lettres sacrées[4] ? Sur la fin de ses jours, il en était venu jusqu'à

de Deo Christo in *Etymologiis* vel aliis scriptis suis, sed in nullo loco invenimus eum adoptivum vel nuncupativum Deum Dei filium Christum nominasse » (*Adv. Elip. Epist.*, Migne, II, 242 *d*).

1) C'est du moins ce qui paraîtrait résulter de ce que Charlemagne, peu après le concile de Ratisbonne contre Élipand (792), demande qu'on apporte en France les œuvres de saint Isidore. « Hoc religionis dissidium, quod multis annis Ecclesiæ pacem turbavit, pluribus hinc inde scriptis editis, causa sine dubio fuit Isidori Hispalensis episcopi opera quærendi atque ex Hispania afferendi. Elipandus quippe et Felix Urgellitanus inter alios magni nominis auctores quibus ad patrocinium vel defensionem erroris utebantur, laudati Isidoris Hispalensis auctoritatem non semel appellavere, ut sub tanti viri nomine suæ causæ faverent » (*Præf. in Isid.*, ap. Migne).

2) Il cite fréquemment Horace (cf. Migne, II, 887, etc.), Juvénal (*id.*, 861, etc.), Térence (*id.*, 881, etc.), Lucain, etc. — Écrivant à l'Empereur, il se compare à Virgile écrivant à Auguste (Migne, I, 269 *c*) et se vante même de l'égaler en poésie : « Nec me Maro vincit in odis » (Migne, II, 793 *b*).

3) Hauréau, *Philosophie scolastique*, I, 128. — Dans son résumé de Priscien, Alcuin n'a pas conservé une seule citation de Lucrèce. Ajoutons que Donat (cf. p. 17) était son maître préféré, et qu'il semble l'avoir compulsé plus soigneusement que tout autre. « Donatus, magister noster, hæc valde obscure et breviter tetigit. » En somme, Alcuin en reste au jugement de saint Jérome (cf. *Ep.* 43, Migne, I, 209 *a*; Migne, II, 882 *b*).

4) « Utinam Evangelia quatuor, non Æneades duodecim, pectus compleant tuum, ut ea te vehat quadriga ad cœlestis regni palatium » (*Ep.* 159, Migne, I, 442 *a*).

« Discant pueri Scripturas Sacras, ut, ætate perfecta veniente, alios docere possint. Qui non discit in pueritia non docet in senectute... Recogitate nobilissimum nostri temporis magistrum Bedam presbyterum, quale habuit in juven-

interdire la lecture du doux Virgile[1] : à combien plus forte raison celle de l'hérétique Lucrèce ?

Les prédécesseurs l'avaient appelé à leur aide, parce que son poème traite des questions physiques, pour commenter l'*Ecclésiaste*. Alcuin n'abandonna pas leur sentiment sur l'étude et le commentaire des Livres sacrés[2], mais il eut grand soin de mettre ses élèves en garde contre l'introduction des idées épicuriennes dans le commentaire de l'*Ecclésiaste*[3] ; il lui semblait si impor-

tute discendi studium » (*Epit.* 14, *Ad fratres Wirensis Ecclesiæ*, Migne, I, 164 *d*).

« (Sapientia) in virgiliacis non invenietur mendaciis, sed in evangelica affluenter reperietur veritate » (*De animæ ratione*, XIV).

« Unde, sanctissimi patres, exhortamini juvenes vestros ut diligentissime catholicorum doctorum discant traditiones et catholicæ fidei rationes omni intentione apprehendere studeant, « quia sine fide Deo impossibile est placere » (*Hebr.*, xi, 6). Nec tamen sæcularium litterarum contemnenda est scientia, sed quasi fundamentum teneræ ætati infantium tradenda est grammatica aliæque philosophicæ subtilitatis disciplinæ, quatenus quibusdam sapientiæ gradibus ad altissimum evangelicæ perfectionis culmen ascendere valeant, et justa annorum augmentum sapientiæ quoque accrescant divitiæ » (*Ep.* 225, *Ad fratres in Hibernia*, Migne, I, 502).

1) Mais les élèves lisaient le poète en cachette : voir dans l'*École calligraphique de Tours* le récit qu'en a fait M. L. Delisle, d'après les biographes d'Alcuin (p. 21) ; voir aussi Monnier, *Alcuin*, p. 261, et Froben, *Vita Alc.* (Migne, I, p. LXVI). Saint Jérôme, en Palestine, s'était vu en songe damné pour avoir préféré Cicéron à la Bible (de même Vilgard). —Lucrèce eut-il le même sort ? Nous le verrons en étudiant son influence sur Raban.

2) « In his quippe generibus tribus philosophiæ (physica, logica, ethica) etiam eloquia divina consistunt. — Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste ; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris ; aut de logica, pro qua nostri theologi sibi vindicant, ut in Canticis Canticorum et sancto Evangelio » (Alc., *De Dialectica*, c. I, Migne, II, 952 *c*).

« Salomon... tria volumina edidit : Proverbia, Ecclesiasten, Cantica Canticorum... In Ecclesiaste vero, maturæ virum ætatis instituens, ne quidquam in mundi rebus putet esse perpetuum, sed caduca et brevia universa quæ cernimus... Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et philosophi sectatores suos erudiunt, ut primum ethicam doceant, deinde physicam interpretentur, et quem in his, profecisse perspexerint, ad theologiam usque perducant » (*Comm. in Ecclesiat.* c. I, v. 1, Migne, I, 668 *d*).

3) « Concionator verax illud ex tentatione carnali intulit et hoc postmodum ex spiritali veritate definivit (*Hierom. et Greg. Dial.* IV). Has vero diversas humanæ mentis opiniones diligenter hujus libri lector intelligat... et caveat ne in Epicuri dogmata cadat ex hujus libri lectione » (Alc., *In Eccles.*, Migne, I, 671 *d*).

« Vade ergo et comede in lætitia panem tuum et bibe in gaudium vinum

tant de le faire qu'il y revient expressément à la fin de son Commentaire [1].

D'autres raisons encore expliquent le silence d'Alcuin sur Lucrèce.

Le poète est un ancien par rapport au siècle d'Auguste : un archaïque, selon l'expression de Quintilien et de Tacite. Isidore de Séville ne s'en effrayait pas [2] : mais Alcuin pensera tout autrement, lui qui use des lettres profanes surtout pour former le style, et qui prétend, dans ses œuvres, égaler Virgile [3].

Cependant un élève de Tours, qui semble bien s'inspirer d'Alcuin, imitera Lucrèce. Dans un poème bizarre [4], qui tient de l'anagramme et de la mosaïque, Raban Maur reprend les *synalèphes* de Lucrèce [5]. Il est vrai que ce procédé de versification avait été

tuum, quia placent Deo opera tua. » — « Melius hæc omnia, *sicut sæpe diximus*, spiritaliter intelliguntur quam carnaliter, *ne forte in Epicuri dogma ruamus*, qui beatam æstimavit vitam corporis delectationibus frui; nisi forte, concionatoris more, æstimemus Salomonem *vulgi verba et sensus* ex sua persona proferre. Dicamus altiori sensu : *quia didicisti priori sententia quod morte omnia finiuntur*, et in inferno non sit pœnitentia fructuosa, nec aliquis virtutis recursus; dum in isto sæculo es, festina, contende, age penitentiam; dum habes tempus, labora » (Alc., *In Eccles.*, c. IX, v. 7, Migne, I, 704).

1) Iste liber varios sensus sermone patescit
Diversos hominum, quid cuinam placeat.
Quem tuus, o juvenis, tanto moderamine sensus
Perlegat, *Epicuri ne ruat in foveam.*

(*Albini ad lect. in fine Com. in Eccles.*, Migne, I, 720 *b*)

2) Ainsi il adopte le mot *effigiæ* (au lieu de *effigies*) qui n'est employé que par Plaute et Térence :

« Nomisma est solidus aureus vel argenteus sive æreus, qui ideo nomisma dicitur quia nominibus principum effigiisque signabatur » (Is., *Etym.*, XVI, c. XVIII).

« Ipse quoque nomisma vocatur pro eo quod nominibus principum effigiisque signetur » (*Etym.*, XVI, c. XXV, 14).

Sur l'archaïsme de Lucrèce, cf. Comparetti, *Virgilio nel medio œvo.*

3) Nous l'avons vu se comparer à Virgile (*Ep.* 244).

4) *De laudibus Sanctæ Crucis*, Migne, I, 146 et suiv.

5) « Feci quoque et synalœpham aliquando in scriptu in opportunis locis synalœpharum, quod et Titus Lucretius non raro fecisse invenitur » (*Prologus de laudibus Sanctæ Crucis*, Migne, I, 146).

signalé par Bède[1], dont Alcuin loue fort la métrique[2]. Mais Bède s'était contenté de nommer Lucrèce ; Raban dit avec plus de précision : « Titus Lucretius[3] ». Faut-il en conclure qu'il a directement consulté le *De Natura Rerum* et pris au titre d'un manuscrit le prénom de Titus que nous n'avons rencontré nulle part ailleurs à cette époque? Hypothèse d'autant plus probable que tous les manuscrits anciens de Lucrèce datent précisément de cette période[4]; l'un d'eux provient même de l'Église[5] de Mayence, dont Raban fut évêque : il est l'œuvre d'un copiste de l'école calligraphique de Tours fondée par Alcuin[6], et fut soigneusement corrigé par un copiste saxon[7]. Dans ces conditions, il y a tout lieu de conclure que Raban l'eut en mains.

1) « Synalæpha : collisio vocalium adjunctarum vocalibus ut : « atque ea diversa penitus dum parte geruntur » (Isid., *Etym.*, I, c. XXV). — Cf. Bède, note 3.

2) (Beda)... nec non metrorum condidit artem
De quoque Temporibus mira ratione volumen
Quod tenet astrorum cursus, loca, tempora, leges.
(Alcuin, *De Pontif. Ebor.*, v. 1306.)

3) En quelques vers placés en tête du poème, Alcuin recommande au pape Adrien cette œuvre de son élève :
Hunc puerum docui divini famine verbi
Ethicæ monitis et sophiæ studiis.
(Raban, Migne, I, 138.)

Ebert (*Hist. de la littérat. au moyen âge en Occident.* Trad., t. II) attribue à Raban ces vers mis dans la bouche d'Alcuin l'important, pour nous, est que dans ce poème, œuvre de jeunesse, Raban se soit inspiré de Lucrèce, sans être désavoué par son maître.

4) Ces Mss. sont au nombre de quatre : ils ont été copiés entre le IX[e] et le X[e] siècle (v. Chatelain, *Paléographie des classiques latins*, vol. IV).

5) Mss. du IX[e] siècle (Vossianus) actuellement à la bibliothèque de l'Université de Leyde. Au f° 1, on lit : « Iste liber pertinet ad Librariam sancti Martini, Ecclesiæ Magunti (*ensis*). »

6) V. L. Delisle, *L'Ecole calligraphique de Tours*.

7) A son école de copistes, Alcuin avait adjoint une école de correcteurs, qui corrigeaient les manuscrits d'après certains exemplaires types, probablement réunis dans la bibliothèque de l'Empereur. Les abbayes profitaient du passage d'Alcuin pour obtenir ces corrections : ainsi, s'arrêtant avec Charlemagne à Saint-Riquier, dont son élève Angilbert était abbé, Alcuin corrige une légende de Saint-Riquier (799) (Monnier, *Alcuin*, p. 250). — Charlemagne recher-

Nous savons d'ailleurs que d'autres manuscrits de Lucrèce existaient dans des abbayes dirigées par des disciples d'Alcuin[1] : la proscription n'alla donc pas jusqu'à supprimer l'œuvre de l'Epicurien. Disons plus : elle n'empêcha même pas certaines théories épicuriennes de se glisser dans les écrits d'Alcuin ou dans des livres qui lui sont attribués. On voit reproduite, dans un commentaire sur saint Paul, une théorie sur le temps[2] qui est évidemment épicurienne : ailleurs se trouve un long passage sur la vision que l'on peut rapprocher de l'ensemble de la théorie épicurienne[3] ; enfin, dans un opuscule contemporain, la distinction entre *animus* et *anima* est soigneusement exposée[4]. Si ces

chait avidement les manuscrits, partout où il passait : comment admettre qu'il n'ait pas recueilli un seul Lucrèce?

1) V. le catalogue de la bibliothèque de Corbie, etc., p. 153.

2) « Unde quidam philosophorum *non putant esse tempus præsens*, sed aut præteritum ant futurum; quia omne quod loquimur, agimus, cogitamus, aut dum fit, præterit, aut, si nondum factum est, expectatur » (*In Epist. sancti Pauli ad Titum*, v. 1, Migne, I, 1011 *b*; — cf. Hieronymus, *In eamdem*).

Tempus item *per se non est*, sed rebus ab ipsis
Consequitur sensus, transactum quid sit in ævo
Tum quæ res instet, quid porro deinde sequatur;
Nec *per se* quemquam tempus sentire fatendum
Semotum ab rerum motu placidaque quiete.

(Lucr., I, 459.)

3) « Tria sunt genera visionum, unum corporale, aliud spirituale, tertium intellectuale. Corporale est quod corporeis oculis videtur. Spirituale est quod, *remota corporali visione, in spiritu solo per imaginationem quamdam cernimus, sicut cum forte quidlibet ignotum oculis perspicimus, statim ejus rei imago formatur in spiritu, sed prius non apparet illa spiritualis imaginatio quam corporalis allata sit intuitio.* Intellectuale est quod sola mentis vivacitate consideramus, veluti cum scriptum legimus : « *Diliges proximum tuum sicut teipsum* » (Math. XIX, 19). Litteræ autem corporali visione leguntur, et *proximus* spirituali imaginatione rememoratur, et *dilectio* sola mentis intelligentia (Alc. *Ep.* 204, Migne, I, 478 *c*). Cf. Raban, *De Universo*, l. III, *in fine*.

4) Dans le *Disputatio puerorum* :

« *Interrogatio.* Anima unde nomen accepit? — *Responsio.* A gentilibus *a*) enim anima nomen sumpsit, eo quod ventus sit, unde et græce *anemos* dicitur, quod, *ore trahentes aerem*, vivere videamur : sed aperte falsum est... quia multo prius gignitur anima quam concipi aer possit, quia jam in genitric utero vivit, et ideo non est aer anima, *quod putaverunt quidam, quia non potuerunt incorpoream ejus cogitare naturam...* — *Inter* Inter animum et ani-

a) Isid. avait dit : *a ventis*.

textes ne démontrent pas précisément qu'Alcuin et l'auteur de la *Disputatio* se soient directement inspirés de Lucrèce, ils prouvent du moins que l'un et l'autre ont admis certaines parties de ses doctrines et, par conséquent, subi son influence.

Cette influence reparaît beaucoup plus considérable chez l'élève direct d'Alcuin, Raban Maur.

IV

INFLUENCE DE LUCRÈCE SUR RABAN MAUR

Alcuin avait suivi, pour Lucrèce et l'Épicurisme, la tradition de Bède : Raban Maur continua, au contraire, celle de saint Isidore. Avec le successeur d'Alcuin, la physique de Lucrèce et quelques principes de sa métaphysique elle-même vont pénétrer dans l'enseignement théologique et philosophique des écoles carolingiennes.

Rien n'est d'ailleurs changé dans le cadre de l'enseignement. Raban, comme ses prédécesseurs, divise les philosophes[1] en

mam quid interest? — *Resp.* Animus idem est quod et anima : *sed anima vitæ* est, *animus consilii.* Unde dicunt philosophi etiam *sine animo vitam manere et sine mente durare animam,* unde et amentes. Mens autem vocata quod eminet in anima (vel quod meminit)... tanquam caput ejus vel oculus. Unde et homo ipse secundum mentem imago Dei dicitur » (Alc., Migne, II, 1103, 1104).

« *Inter.* Quare sensus vocantur? — *Resp.* Sensus sunt dicti quia per eos anima *subtilissime totum corpus agitat* vigore sentiendi unde et... — *Inter.* Quid est visus?... — *Resp.* Visum autem fieri quidam asseverant aut extrema ætheria luce, aut *interno spiritu lucido per tenues vias a cerebro venientes,* atque, penetratis tunicis in aere exeuntes, et tunc commistione similis materiæ visum dantes... Visus est dictus eo quod sit vivacior cœteris sensibus ac præstantior sive velocior...

« Tactus dictus eo quod pertractet et tangat et per omnia membra vigorem sensus aspergat. Nam *tactu probamus quidquid cœteris sensibus judicare non possumus* » (*Id.*, p. 1105 et suiv. ; — cf. Isid., *Etym.*, l. XI, c. 1).

Ailleurs, le même auteur parle de *spiritus vitales, oculorum foramina,* etc., et distingue trois sortes d'esprit : *spiritus qui carne non tegitur — spiritus qui carne tegitur sed cum ea non moritur — spiritus qui cum carne moritur* (*id* , 1107). Ces distinctions ont leur importance, surtout si l'on se reporte à l'ouvrage de Claudianus Mamertus, à certains passages de Raban-Maur (cf. p. 145, note 4) et aux doctrines de quelques hérétiques.

1) « Philosophi triplici genere dividuntur, nam aut physici sunt, aut ethici,

moralistes, logiciens et physiciens. « Ceux-ci traitent des mêmes sujets que la *Genèse* et l'*Ecclésiaste*[1], et certains poètes font de même, témoin Lucrèce[2], dont l'œuvre, écrite en vers comme les *Psaumes*, les *Paraboles* et l'*Ecclésiaste*[3], est, par conséquent, philosophique en même temps qu'exégétique[4] ».

Voilà Lucrèce classé : sera-t-il permis de puiser dans son œuvre?

Étant philosophe, il est hérétique[5], car les hérétiques n'ont

aut logici... Physici dicti, quia de naturis tractant : natura quippe græce *physis* vocatur » (Raban, *De Univ.*, l. XV, c. I).

1) « In Physica igitur *causa quærendi*, in Ethica ordo vivendi, in Logica ratio intelligendi versatur. In quibus videlicet generibus tribus philosophiæ divina eloquia consistunt. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste... » (*Ibid.*, Migne, p. 416 *b*).

2) « Exegematici, id est enarrativi, poematis species sunt tres, angeliticæ, historicæ, didascalicæ. Angelitica est quâ sententiæ scribuntur, ut est Theognidis liber et Monastica Albini, quæ species in plurimis poematibus sparsim posita reperitur. Item chriæ eidem deputantur. Historica est qua narrationis genealogiæ componuntur, ut est metrum de generatione mundi, et situ, et qualitate diversarum gentium et liber Alcuini et his similia. Didascalica est, quâ comprehenditur philosophia Empedoclis et Lucretii. Item astrologia et phœnomena Arati et Ciceronis, et Georgica Virgilii et his similia » (Raban. *Excerpta de arte grammatica Prisciani*, *in fine*, Migne V, p. 670).

3) « Poematos genera sunt tria : aut enim activum vel imitativum, aut enarrativum vel enuntiativum, aut commune vel mixtum. *Exegeticon* vel enarrativum est in quo poeta ipse sine ullius personæ interlocutione, ut se habent tres Georgici libri et prima pars quarti. Item Lucretii carmina et cætera his similia » (Raban, *Excepta de arte gr. Prisc.*, Migne, V, 667 *c*).

4) « Exegematicon est vel enarrativum in quo poeta ipse loquitur sine ullius interpositione personæ, ut se habent tres libri Georgici toti et prima pars quarti. Item Lucretii carmina et his similia : quo genere apud nos scriptæ sunt Parabolæ et Ecclesiastes : quæ sua lingua, sicut et Psalterium, metro constat esse conscripta » (Raban. *De Universo*, l. XV, c. II).

(Sur l'origine de ces passages, v. Bède : *Ars metrica*, Migne, I, 174 ; — Isidore, *Etymologies* ; — Priscian, *Ars grammatica* ; — Diomède, *Ars grammatica*, K. III, 482 ; — Dosithée, K. VII, 428 ; — Lactance, *De Inst. div.*, I, c. XXV ; — Quintilien, Vitruve, etc.)

5) « Divisi sunt autem ipsi philosophi in hæresibus suis, habentes quidam nomina ex auctoribus : ut Platonici, Epicurei, Pythagorici.... Hi philosophorum errores etiam apud Ecclesiam induxerunt hæreses.... Et « ut anima interire dicatur » Epicurus observat, et « ut carnis restitutio negetur » de vana omnium philosophorum schola sumitur. Eadem materia apud hæreticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur... » (Raban, *De Universo*, l. XV, c. I, p. 414-416).

pas fait autre chose qu'apporter à l'Église les doctrines philosophiques [1]. De plus, le poète est disciple de cet Épicure que les philosophes eux-mêmes appelaient « pourceau [2] » et qui s'est roulé dans la fange des voluptés corporelles [3]; il a écrit contre la superstition, etc. Les griefs contre lui sont nombreux.

Ce n'est cependant pas une raison pour négliger celles de ses théories qui pourraient servir aux chrétiens [4]. Sur la légitimité

1) « Hæresis græce ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi de hæresi et schismate eligat, quod melius illi esse videtur, *ut philosophi peripatetici, academici, et epicurei et stoici,* vel si qui alii qui perversum dogma excogitantes, arbitrio suo de Ecclesia recesserunt » (Raban. *De Universo*, l. IV, c. VIII; — cf. *De clericorum institutione*, l. II, c. LVIII).

2) « Epicurei dicti ab Epicuro, quodam philosopho amatore vanitatis, non sapientiæ, quem etiam philosophi *porcum* nominaverunt : quia se volutans in cœno, carnalem voluptatem corporis summum bonum asseruit. Qui etiam dixit nulla divina providentia instructum esse aut regi mundum : sed originem rerum atomis, id est insecabilibus ac solidis corporibus assignavit, quorum fortuitis concursionibus universa nascantur et nata sint. *Asserunt autem Deum nihil agere, omnia constare corporibus, animam nihil aliud esse quam corpus.* Unde et dixit : « Non ero posteaquam mortuus fuero » (Raban, *De Univ.*. l. XV, c. I; — cf. Isid.).

3) « Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superstituta observatio. Alii dicunt a senibus, qui multis annis superstites per ætatem delirant et errant superstitione quadam, nescientes quæ veteres colunt aut quæ veterum ignari asciscant. Lucretius autem superstitionem dicit superstantiam rerum, id est cœlestium et divinorum quæ super nos stant : *sed male dicit.* Hæreticorum autem dogmata ut facile possint agnosci, causas eorum vel nomina demonstrari opportet » (Raban, *De Univ.*, l. IV, c. VIII; — cf. *id.*, Migne, VI, 690 *b*). — Cf. Isid., *Etym.*, l. VIII, c. III; — Lact., *Inst. div.*, l. V, c. XXVIII.

Mais la pensée de ce dernier auteur s'est singulièrement transformée avant d'arriver jusqu'à Raban. Lactance louait la définition de Lucrèce qui attaquait le polythéisme : Raban la blâme et ne cite plus l'Epicurien à propos de celle de la religion (Raban. *De Univ.*, l. IV, c. IV).

4) « Illud adhuc adjicimus quod philosophi ipsi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommodata in dispensationibus suis seu scriptis dixerunt, *maxime Platonici*, non solum formidanda non sunt, *sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.* Sicut enim Ægyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quæ populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem, quæ ille populus exiens de Ægypto sibi tanquam ad usum meliorem clanculo vendicavit... sic *doctrinæ omnes gentilium...* superstitiosa figmenta... habent... Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinati exierunt de Ægypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus. Quanto Lactantius,

de ces emprunts, Raban reprend la théorie de Lactance, d'Augustin et d'autres. On peut puiser en leurs poèmes, pourvu qu'on les traite comme les captives d'Israël : qu'on leur coupe de près les ongles et qu'on les rase entièrement[1].

En d'autres termes, il faut les interpréter allégoriquement[2]. C'est ainsi qu'après avoir condamné la chair au sens propre

quanto Victorinus, Optatus, Hilarius ? quanto innumerabiles grammatici ? » (Raban, *De clericorum institutione*, l. III, c. XXVI).

Augustin avait écrit (*De doctrina christiana*, l. II, LX) ; « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, *sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.* Sicut enim Ægyptii non solum idola habebant et onera gravia quæ populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem quæ ille populus exiens de Ægypto sibi potius, *tanquam ad usum meliorem*, clanculo vindicavit... Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri ? Quanto auro et argento exierit de Ægypto... Lactantius ; quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Græci... *Injusti sunt enim* (*gentiles*) *possessores scientiarum* ».

Notons en passant que Victorinus composa un *De Physicis* contre les philosophes qui attaquaient la *Genèse* (Maï., *Script. Veter. nova collect.*, t. III).

1) « Poemata autem et libros gentilium si velimus *propter florem eloquentiæ* legere, typus mulieris captivæ tenendus est, quam Deuteronomium describit ; et Dominum ita præcepisse commemorat, ut si Israelites eam habere vellet uxorem, *calvitium ei faciat, ungues præsecet, pilos auferat*, et cum munda fuerit effecta, tunc transeat in uxoris amplexus. Hæc si secundum litteram intelligimus, nonne ridicula sunt ? Itaque et nos hoc facere solemus, *hocque facere debemus quando poetas gentiles legimus*, quando in manus nostras veniunt libri sapientiæ sæcularis : si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus ; si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura sæcularium rerum, hæc radamus, his calvitiem inducamus, hæc in unguium more ferro acutissimo desecemus » (Raban. *De clericorum institutione*, l. III, c. XVIII). — C'est la règle qu'avait appliquée Raban en imitant Lucrèce dans son poème des *Louanges de la Croix*.

2) *Potest et juxta allegoriæ regulam in auro idolotytho hæreticorum et philosophorum doctrina accipi*, quæ splendore nitet eloquentiæ et curiosorum per omnia se portendit ruinæ. Qui autem ejus amore captus non præcavet latentis nequitiæ insidias, erroris et peccatorum laqueis constrictus perpetuas decidet in pœnas *a* » (*Com. in Ecclesiasticum*, l. VII, c. VI). — Allegoria vero aliquid in se plus continet quod per hoc quod loquens de rei veritate ad quiddam dat intelligendum de fidei puritate, et sanctæ Ecclesiæ mysteria sive præsentia, sive futura, aliud dicens, aliud significans, *semper autem figmentis et velatis ostendit* » (*Alleg. in Script. Sacram*, Migne, VI, 849 *b*).

a) L'idée est de Lactance.

(comme l'entendent les Épicuriens, sans doute), on peut en faire l'éloge au sens allégorique[1].

Ce qui précède explique pourquoi Raban, loin de proscrire Lucrèce (comme avait fait Alcuin), puisa souvent dans son œuvre, soit pour commenter l'*Ecclésiaste* et la *Genèse*, soit pour éclaircir les questions de physique qui touchent au dogme chrétien. Toutes les fois qu'il la rencontre chez saint Isidore, il reprend la tradition épicurienne, et souvent y ajoute.

Laissons de côté les nombreuses imitations qui n'ont qu'une valeur littéraire[2] : n'insistons pas non plus sur quelques citations empruntées à Lucrèce (ou à d'autres qui l'avaient cité) pour expliquer le sens de certains mots ; bornons-nous à étudier cette influence en exégèse, en physique et en métaphysique.

L'œuvre exégétique de Raban est considérable : elle embrasse

1) « Caro, *juxta allegoriam*, aliquando significat exteriorem hominem, aliquando litteram legis et carnalem sensum, aliquando sapientiam humanam quæ contraria sentit Deo » (Raban, *De Univ.*, l. VI, c. I, Migne, V, 142 *c*).

« *Bona est caro nostra et valde bona, utpote a solo et bono Deo condita*; et non est mala, ut volunt Sethianus et Opinianus et Patricianus : nec mali causa, ut docuit Florinus ; nec ex malo et bono compacta, ut Manichæus blasphemat » (Raban. *De univ.*, l. IV, c. X, Migne, V, 103 *b*).

2) (*De Univ.*, l. VII, c. II) : « Patratio enim est rei veneriæ consummatio. Lucretius :

Et bene patratio patrum. »

Cf. — Et bene parta patrum fiunt anademata, mitræ. (*Lucr.*, IV, 1121.)

« Aratrum ab arando terram vocatum, quasi araterium. Vomer dictus, quod vi humana eruat, seu ab evomendo terram. De quo Lucretius :

. . . uncus aratri
Ferreus occulte decrescit vomer in arvis. »

(Raban, *De Univ.*, l. XXII, c. XIV. — *Lucr.*, I, 314.)

« Rota quod quasi ruat : est enim machina de qua e flumine aqua extrahitur. Lucretius :

In fluvios versare rotas atque haustra videmus. »

(Raban, *De Univ.*, l. XXII, c. XV. — *Lucr.*, v. 517.)

« Accusativus si *as* fuerit terminatus et a genitivo singulari venerit *os* finito, corripitur, ut *arcados*, *arcadas*. Lucretius :

Lampades igniferas manibus retinentia dextris. »

(Raban, *Excerpta de arte Prisc.*, Migne, V, 644. — (*Lucr.*, II, 25. Etc.)

presque toute la Bible. L'importance qu'il donne à l'allégorie et sa façon de la comprendre le font recourir plus souvent que ses prédécesseurs immédiats à l'œuvre des philosophes et des gentils : Lucrèce n'est pas oublié[1].

Mais il est surtout mis à contribution pour la physique : les explications épicuriennes[2] étaient faciles à comprendre, et ce fut sans doute une des raisons qui les firent accepter à cette époque où l'on multiplie les traités de physique[3] pour commenter le sens spirituel et mystique des Écritures[4].

Dans ce but, Raban parle d'abord des quatre éléments, allégoriquement représentés par les quatre animaux symboliques d'Ezéchiel qui figurèrent les quatre Évangélistes[5] ; puis il décrit, d'après Lucrèce, la terre aux profondeurs de laquelle

1) Cf. Migne, III, 739 (sur l'origine des religions) ; — *id.*, 740 *b* : *Comm. in Sapient.*, l. III, c. III (sur Cérès). — Pour se faire une idée exacte de la façon dont se transmettaient les idées à cette époque, on peut comparer Raban, *De Univ.*, l. XV, c. VI. — Isid., *Etym.*, l. VIII, c. II. — Aug., *Civ. Dei*, l. VIII, c. II. — Ovid. *Fast.*, IV, 25. — Lucr., II, 600... (et la liste n'est pas complète). Il n'est pas possible de mettre ici en regard tous ces textes : mais il suffira de s'y reporter pour voir combien il faut examiner attentivement un texte avant de déclarer qu'il provient directement d'un ancien, et comment se transmettaient alors les idées anciennes.

2) Pour chaque phénomène terrestre ou céleste, Lucrèce propose, comme Épicure, deux ou trois explications, au choix du lecteur.

3) Rappelons le *De Natura Rerum* d'Isidore de Seville, outre ses *Étymologies*, et le *De Naturis* de Bède, etc. Vincent de Beauvais appelle *De Naturis Rerum* le *De Universo* de Raban-Maur (Hauréau, *Philosophie scolastique*, I, p. 141, note). Dans un catalogue de l'abbaye du Bec, M. Ravaisson signale un *De Naturis Rerum* de Raban (F. Ravaisson, *Rapport sur les Bibliothèques de l'Ouest*, p. XII, et *Append.*, p. 391). La Bibliothèque Nationale (fonds Boutier, 10) possède un *De Universo* dont le titre est : *Rabani Mauri de naturis rerum et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione*.

4) « Postea vero de cœlestibus et terrestribus creaturis, non solum de natura, sed etiam de vi et effectibus earum, sermonem habere institui : ut lector diligens in hoc opere et *naturæ proprietatem juxta historiam, et spiritualem significationem juxta mysticum sensum* simul posita inveniret » (*De Univ.*, *Præf.*, Migne, V, p. 10 *a* ; — cf. J. Scot).

5) « Sunt qui simpliciter in quatuor animalibus juxta Hippocratis sententiam *quatuor arbitrantur elementa monstrari*, de quibus constant omnia : ignem, aerem, aquam terramque » — et il décrit ces quatre animaux d'après Ezéchiel — (Raban, *Comm. in Paralip.*, l. II, c. XXVIII, Migne, III, 410 *b*). Ailleurs :

s'agite un principe générateur[1]; l'eau, créatrice de toutes choses[2]; l'air, plus subtil et si ténu que certains philosophes en voulurent tirer l'âme[3]; enfin le feu et la foudre, qui ne

« Quatuor enim sunt mundi partes, et omnis creatura visibilis ex quatuor constat elementis » (Raban, *De Univ.*, l. XVIII, c. III, Migne, V, 493 *b*).

1) Terra est in media mundi regione posita, omnibus partibus cœli in modum centri æquali intervallo consistens : quæ singulari numero totum orbem significat, plurali vero singulas partes. Cujus nomina diversa dat ratio... Cujus motum alii dicunt ventum esse in concavis ejus, qui motus eam movet. Sallustius : Venti per cava terræ præcipitati, rupti aliquot montes tumulique sedere. Alii *aquam dicunt genitalem in terris moveri* et eas simul concutere sicut vas, ut dicit Lucretius. » (Raban, *De Univ.*, l. XII, c. I; — cf. Lucrèce, l. I, *in fine*). — Cf. Isid., *Etym.*, l. XIV, 1 : Sapientes dicunt terram in modo spongiæ esse conceptumque ventum rotari et ire per cavernas... Unde et Sallustius : Venti, inquit, per cava terræ præcipitati, rupti aliquot montes, tumulique sedere. Ergo, ut diximus, tremor terræ vel spiritu venti per cava terræ vel ruina inferiorum motuque undæ existit. Sic enim ut Lucanus ait :

...terraque dehiscente
Insolitis... ...tremuerunt motibus Alpes. »

(Isid. *De Natura Rerum*, c. XLVI.)

2) « Pluviæ dictæ eo quod fluant quasi fluvii. Nascuntur enim de terræ et maris anhelitu. Quæ cum altius elevatæ fuerunt aut solis calore resolutæ aut vi ventorum compressæ stillantur in terris. Imbres autem et ad nubes et ad pluvias pertinent, dictæ græco vocabulo quod terram inebrient ad germinandum. Ex his enim cuncta creantur. Significant autem pluviæ vel imbres dona cœlestia, et præcepta vel mandata Dei, quæ terram, hoc est homines, irrigant et incitant ad proferendum germen bonorum operum » (Raban, *De Univ.*, l. XI, XIV; — cf. Isid.).

3) « Ventus est aer commotus et agitatus, pro diversis partibus cœli diversa nomina sortitus. — Agitatus autem aer auram facit. Unde et Lucretius dicit aerias auras » (Raban, *De Univ.*, l. IX, c. XXV, XXVI).

Isidore avait écrit (*De Nat. Rerum*, c. XXXVI) : « Ventus est aer commotus et agitatus, approbante Lucretio :

Ventus enim fit ubi est agitando percitus aer. »

On voit par là que Raban ne cite Lucrèce que lorsqu'il le juge nécessaire. Il était d'ailleurs sorti de cette théorie de l'air une théorie de l'âme contre laquelle il proteste : « Anima autem a gentilibus nomen accepit, eo quod ventus sit. Unde et Græci ventum *anemos* dicunt, quod ore trahentes aerem vivere videamur ; sed apertissime falsum est, quia multo prius gignitur anima quam concipi aer ore possit, quæ jam in genitricis utero vivit. Non est igitur aer anima, quod putaverunt *quidam qui non potuerunt incorpoream ejus cogitare naturam* » (Raban, *De Univ.*, l. VI, c. I, Migne, V, 139).

sont que cet air subtilisé et animé d'un mouvement plus violent[1].

Si l'on examine attentivement ces différents passages, on y

1) Voici les passages caractéristiques. « Aer est inanitas lumen plurimum habens admixtum raritatis quam cœtera elementa. De quo Virgilius *Longum per inane secutus.* Aer dictus ab eo quod ferat terram, vel quod ab ea feratur.... Ille subtilis ubi ventosi et procellosi motus non possunt existere...; iste vero turbulentior... *Nam commotus ventos facit; vehementius, ignes et tonitrua; contractus nubila, cum spissatus pluviam; congelantibus nebulis nivem...* Unde Apostolus ait : *Sic pugno, non quasi aerem verberans* (I *Cor.*, IX), id est, non inania consectans » (Raban, *De Univ.*, l. IX, XVII).

« Tonitruum dictum quod sonus ejus terreat. Nam *tomus sonus*, qui ideo interdum tam graviter concutit omnia, ita ut cœlum discidisse videatur, quin cum procellæ vehementissimi venti nubibus se repente immiserint, turbine invalescente, exitumque quærent, nubem quam excavavit impetu magno rescindit, ac sic cum horrendo labore fragore defertur ad aures. Tonitruum aliquando in Scripturis divinam vocem significat, ut est illud : *Intonuit de cœlo Dominus et Altissimus dedit vocem suam* (*Psal.* XVII); quippe qui erat ingentia sacramenta locuturus; ait enim Evangelio vox omnipotens Patris : *Et clarificavi et iterum clarificabo* (*Joan.*, XII); unde multi (sicut ibi legitur) tonitruum fuisse crediderunt » etc. (Raban, *De Univ.*, l. XI, c. XIX). — Cf. Isid., *Etym.*, l. XII, c. VIII : « Qui adeo interdum tam graviter concutit omnia, ita ut cœlum discidisse videatur, quia cum procellæ vehementissimis venti nubibus se repente immiserit, turbine invalescente, exitumque quærente, nubem quam excavavit impetu magno perscindit ac sic cum horrendo fragore defertur ad aures.— Quod mirari quis non debet, cum vesicula quam vis parva magnum tamen sonitum displosa emittat. Cum tonitruo autem simul et fulgura exprimit : sed illud celerius videtur, qui clarum est, hoc autem ad aures tardius pervenit. »

« Deinde sequuntur tonitrua, quæ licet sonitu tardiora sunt, præcedenti concussi luminis claritate, pariter tamen cum fulgure emittuntur. Sed eorum sonitus tardius penetrat aures quem oculos splendor fulguris ad instar securis arborem procul cædentis, cujus quidem ante cernis ictum quam ad aures perveniat, sonitus » (*De Naturis*, XXX, 2).

Et ailleurs : « Ideo autem fulminis ictum vim habere majorem quia subtilioribus elementis factus est quam noster (ignis), id est, qui nobis in usu est » (Raban, *De Univ.*, l. IX, c. XIX, Migne, V, 177).

« Lucretius autem dicit fulmina ex minutis seminibus constare, idio penetrabilior esse; ubicumque autem fulmen inciderit, sulphuris ardor emittit » (Isid., *De Naturis Rer.*, c. XXX).

Il faut rapprocher de ces citations les passages (Lucrèce VI, 221, 330, 806, et VII, 111-199) d'où sont tirés ces vers :

Interdum perscissa furit petulantibus auris,
Cum subito valide venti conlecta procella
Nubibus intorsit sese conclusaque ibidem.
Turbine versanti magis ac magis undique nubem

verra (outre l'indication de la manière dont Raban imite Lucrèce à côté de saint Isidore) comment il christianise ces théories en y joignant des citations bibliques. Notons, en passant, à cause de l'influence que cette idée put avoir sur les théories alchimistes[1], le passage où Raban montre l'air se transformant en feu et en eau.

L'élève d'Alcuin ne borne pas là ses emprunts au système d'Épicure : après avoir ainsi parlé des éléments, apèrs avoir posé la question de la pluralité des mondes[2]. Raban s'étend longue-

Cogit uti fiat spisso cava circum.
Post, ubi comminuit vis ejus et impetus acer,
Tum perterri crepo sonitu dat scissa fragorem
Nec mirum, cum plena animæ versicula parva
Sæpe ita dat torvum sonitum displosa repente.
. . . .
Sed tonitruum fit uti post auribus accipiamus
Fulgere quam cernant oculi, quia semper ad aures
Tardius adveniunt quam visum quæ moveant res.
. . . .
Ventus ubi invasit nubem et versatus ibidem
Fecit ut ante cavam docui spissere nubem.
. . . .
Inde sonitus sequitur qui tardius adficit aures
Quam quæ perveniunt oculorum ad lumina nostra.
. . . .
Nunc hinc, nunc illinc fremitus per nubila mittunt
Quærentes viam circumversantur et ignis.

(*Lucr.*, VI, v. 111-199.)

Cf. *Pline*, I, 142 : « Fulgetrum prius cerni quam tonitrua audiri, cum simul fiant, certum est; nec mirum, quoniam lux sonitu velocior » (Munro, *Lucr. notes*).

1) « De ces procédés (des Égyptiens) les Grecs faillirent faire sortir une science en les expliquant par la théorie atomique de Démocrite et de Leucippe... la *mappæ clavicula* (xe siècle) contient les recettes sur le verre incassable, considéré comme malléable par Petrone, Pline, Isidore de Séville, Jean de Salisbury et le pseudo Lulle » (voir Picavet, *La science expérimentale au* XIIIe *siècle* dans *Le Moyen Age*, de novembre 1894).

2) « Alii innumerabiles esse dicunt mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de Physicis auctoritatis vetustas detulit » (Raban, *Comm. in Genes.*, I, c. I).

a) N'oublions pas que Gerbert fut accusé de magie et soupçonné d'être un de ces hérétiques qui, comme les Cathares, étaient rattachés à l'Epicurisme.

ment sur la nature de l'élément primitif de toutes choses : l'atome[1].

1) « Philosophi atomos vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas ut nec visui pateant nec tomen (τομὴν), id est sectionem, recipiant. Unde et atomi dicti (ἄτομοι *dictæ*) sunt. Hæ per inane totius mundi irrequietis motibus volitant (*voliture*) et huc atque illuc ferri dicuntur : sic tenuissimi pulveres quæ fusi (*qui infusis*) per fenestras radiis solis videntur. Ex his arbores et herbas et fruges omnes oriri, et ex his ignem et aquam, universa gigni atque constare quidam philosophi gentium pictaverunt *a*). — Sunt autem atomi aut in corpore, aut in tempore, aut in numero. In corpore ut lapis : dividis eum in partes, et partes ipsas dividis in grana velut sunt arenæ; rursusque ipsa arenæ grana divide in minutissimum pulverem, donec, si possis, pervenias ad aliquam minutiam quæ non jam (*sit quæ*) dividi potest vel secari possit. Hæc est atomus in corporibus. — In tempore vero sic intelligitur atomus. Annum, verbi gratia, dividis in menses, menses in dies, dies in horas; adhuc partes admittunt divisionem, quousque venias ad tantum temporis punctum et quandam momenti (*stellam ut*) particulam talem quæ per nullam morulam produci possit, et ideo jam dividi non possit. Hæc est atomus temporis. — In numeris, ut puta, octo dividunt in quatuor, rursus quatuor in duo, inde duo in unum. Unde autem atomus est, quia insecabilis est, sic et lutum (*in littera*). Nam orationem dividis in verba, verba (*autem*) in syllabas, syllabam (*autem*) in litteras. Littera pars minima atomus est, nec dividi potest. Atomus ergo est quod dividi non potest, ut in geometria punctum. Nam tomus divisio dicitur græce (τομή græce *sectio* dicitur, ἄτομος *indivisio*) atomus indivisio. » — (Les mots particuliers aux *Étymologies* sont en italiques. Commentaire biblique ajouté par Raban : « Nam quantum indivisibilis unitas valeat in rebus ad ostendendam mysticam significationem manifeste Scriptura designat, quia ipsam omnium rerum initium esse demonstrat, Apostolo dicente : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis qui est benedictus in sæcula* (*Ephes.*, IV). Unde idem jubet nos sollicitos servare unitatem spiritus in vinculo pacis, ut fiat unum corpus et cujus unus spiritus, sicut vocati sumus in una spe vocationis nostræ » (Raban, *De Univ.*, l. IX, c. I; — Isid., *Etym.*, l. XII, c. II).

« Atomos philosophi vocant quasdam in mundo minutissimas partes corporum, ita ut nec visui facile pateant nec sectionem recipiant. Unde atomi dicti sunt. Nam tomus græce divisio dicitur, atomus vero indivisio.

« Denique huc illiusque volitant atque feruntur sicut tenuissimi pulveres qui infusi per fenestras radiis solis fugantur.

« Quinque ergo species sunt atomorum, id est :

« Atomus in corpore, cum corpus aliquod in partes dividis, partesque illas in alias partes et hoc totiens donec ad tales minutias pervenias quæ ob suam parvitatem ullo modo dividi non possint.

a) On pourrait voir dans ce mot une allusion à Lucrèce si la leçon n'était douteuse : peut-être faut-il lire : putaverunt.

Épicure avait conduit sa théorie plus loin et l'avait appliquée au temps. Raban le suit encore en ce point [1], comme en sa doctrine des corps divins, par laquelle il expliquera l'immortalité et la résurrection [2].

Ces questions résolues, Raban nous fait, d'après Lucrèce, l'histoire de l'homme dans la nature : il nous montre comment celle-ci, à l'origine, lui découvrit l'usage des métaux [3]; puis il

« Atomus in sole est ille tenuissimus pulvis quem diximus radiis solis fugari.

« Atomus in oratione est minima portio, ut est littera. Cum enim partem quamlibet orationis dividis in syllabas, syllabam denuo in litteras, sola littera non habet quo solvatur.

« Atomus in numero est unum.

« Denique atomus in tempore, cum majora spatia temporis per punctos vel etiam cæteras minores partes dividens, ad talem particulam pervenias, quæ ob sui pusillitatem nullam habeat moram talem quæ ullo modo dividi possit, sicut velocissimus ictus est oculi, ipsas scias esse atomum » (Raban, *De Computo*, c. xi; — Isid., *Etym.*, l. XIII, c. iv).

1) « Momentum est minimum atque angustissimum tempus a motu siderum dictum. Est enim extremitas horæ in brevibus intervallis *cum aliquid sibi cedit atque succedit*. Momentum ergo significat brevissimum temporis decursum ut est illud Apostoli : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, in momento, in ictu oculi* (*I Cor.*, xv). Per ictum oculi nimiam brevitatem vult significare momenti, in quanta sit Dei potentia, ex resurrectionis celeritate cognoscas. De quo alia editio habet *in atomo et in ictu oculi*. Minimum autem omnium et *quod ulla ratione dividi queat*, tempus atomum Græce, hoc est indivisibile sive insectibile nominant, quod ob sui pusillitatem grammaticis potius quam calculatoribus visibile est, quibus *cum versum per verba, verbum per pedes, pedes per syllabas, syllabas per tempora dividant*, et longæ quidem duo tempora... ultra in quod dividant non habentibus, hanc atomum nuncupari complacuit » (Raban, *De Universo*, l. X, c. ii).

2) Sur l'introduction de l'atomisme dans l'œuvre des auteurs de cette époque, cf. Kurd Lasswitz, *Gesch. der Atomistik von Mittelalter bis Newton*. Il signale les réfutations de l'atomisme par Denys d'Alexandrie, Lactance et saint Augustin; puis l'emploi du mot atome chez Marcianus Capella, saint Isidore, Bède, Raban Maur, J. Scot, Abélard, Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor.

3) « In notitiam autem formarum metalla ita venerunt; dum enim quacunque causa ardentes silvæ excoquerent terram, excalefactis venis fudit rivos cujuscumque structuræ, sive æs illud fuerat, sive aurum, cum in loca terræ depressiora decurreret, sumpsit figuram, in quam illud, vel præfluens rivus, vel excipiens lacuna formaverat. Quarum rerum splendore capti homines, cum ligatas attollerent massas, viderunt in eis terræ vestigia figurata, hincque excogitaverunt liquefactas ad omnem formam posse deduci » (Raban, *De Universo*, l. XVIII, c. i. Migne, p. 485; — Lucr., V. 1250; — cf. Isid., *Etym.*, l. XVI, c. xviii, 11; c. xxii, 2).

esquisse une théorie des sensations [1] et classe les hommes d'après leurs tempéraments[2]. Enfin il reproduit, tout en expliquant comment l'âme anime le corps, la distinction établie par Lucrèce entre l'*animus* et l'*anima*[3].

Là ne se bornent pas les emprunts de Raban Maur : il a, sur la nature des anges et des corps destinés à ressusciter, une curieuse théorie dont l'origine épicurienne n'est pas contestable[4].

1) « Primus ex his (sensibus) visus est : qui quadam vi animæ quam aspectum dicimus, *per pupillam oculi egrediens*, res non valde longe positas *quadam subtilitate* perspicit, coloresque invisibilium rerum illuminato aere cognoscit. Si vero valde longe positæ fuerint, ipsa elongatione deficit » (Raban, *De anima* c. xii).

« Alii tria genera visionum esse dixerunt. Unum secundum oculos corporis... alterum secundum spiritum, quo imaginamur ea quæ per corpus sentimus... tertium autem genus est visionis quod neque corporeis sensibus neque ulla parte animæ qua corporalium rerum imagines capiuntur, sed per intuitum mentis quo intellecta conspicitur veritas » (Raban, *De Univ.*, l. III, *in fine* ; — cf. Alcuin, p. 133, note 3).

« Sensus dicti, quia per eos *anima subtilissime totum corpus agitat vigore sentiendi*. Visum autem fieri quidam philosophi asseverant aut extrema ætherea luce, aut interno spiritu lucido *per tenues vias a cerebro venientes... Tactus per omnia membra vigorem sensus aspergit* » (Raban, *De Univ.*, l. VI, c. i, Migne, V, p. 143).

2) « Nam Physici dicunt stultos esse homines frigidioris sanguinis : prudentes, calidi. Unde et senes in quibus jam friget et pueri in quibus necdum calet, minus sapiunt » (Lucr., III, 740-760 ; — Raban, *De Univ.*, l. VII, c. i, Migne, V, 185).

3) « Ergo ideo sanguis dicitur anima esse carnis, quia vitale aliquid est in sanguine, quia per ipsum maxime in hac carne vivitur, cum in omnes venas per corporis cuncta diffunditur. *Ipsam videlicet vitam corporis, vocavit animam, non vitam quæ migrat ex corpore sed quæ morte finitur* » (Raban, *Enarr. super Deuter.*, l. II, c. iv, Migne, II, 880 *b*).

« Item animum idem esse quod animam, sed anima vitæ est, animus consilii. Unde dicunt philosophi etiam sine animo vitam manere, et sine mente animam durare » (Raban, *De Univ.*, l. VI, c. i, Migne, V, 141 ; — cf. *Lucr.*, l. III).

4) Et cependant Raban n'ignore pas quels dangers présente sur ce point l'Épicurisme, et à quelles hérésies il peut conduire, car c'est aux Épicuriens qu'il fait allusion, après saint Paul, dans le passage suivant : « *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur*... hoc ab Isaia propheta dictum est (Isa., xxii), propter hos qui quasi nihil futurum esset post mortem, ventri tantum studebant, quomodo pecora, *sicut et hi qui Corinthios depravabant* » (*Enarr. in Ep. Pauli*, XI, c. xv, Migne, VI, 149 *c*). Mais il accepte personnellement la responsabilité de

Dans son livre sur l'âme, Claudianus Mamertus avait longuement réfuté ceux qui prétendaient s'appuyer sur l'opinion de quelques Pères de l'Église, et surtout de saint Jérôme, pour montrer que l'esprit est corporel[1] : quelques hérétiques iront cependant jusqu'à dire que nous verrons Dieu avec les yeux du corps[2]. Raban par avance les réfute, affirmant nettement que Dieu est incorporel et *invisible*[3] : mais peut-on donner à la créature la même nature qu'à Dieu[4]? Évidemment non : elle est créée, donc elle est corporelle, mais cette *corporalité* est d'une nature particulière, qu'il explique longuement en des termes analogues à ceux qu'a employés Épicure pour décrire la nature des dieux, ces

ces emprunts : « Quæ cuncta ex cujusdam magni Aurelii Cassiodori senatoris dictis excerpsi (dit-il à propos de ses théories sur l'âme); aliqua vero ex libro Prosperi, eruditissimi viri; quædam vero ex proprii ingenioli sensu addere curavi » (*De anima, Præfatio ad Lotharium regem*, Migne, 1109 *c*).

1) « Jam nunc testimoniorum vel maxime penuria coactus, de quodam opere sancti Hieronymi capitulum quoddam (quod quidem te constat non intellexisse) subjungis, qui ait : *Globos siderum corporatos esse spiritus arbitrantur*. Omnem qui arbitratur (sc. spiritum corpus esse), nutare non dubium est » (Mamerti Claudiani, *De statu animæ*, l. I, c. XI). — « *Si angeli* (inquit Hieronymus) *cœlestia etiam corpora ad comparationem Dei immunda esse dicuntur, quid putas homo existimandus est?*... sed duo quædam intelligi voluit : angelos et cœlestia corpora » (Mam. Claud., *De stat. animæ*, l. I, c. XII).

2) Cités par Servat Loup. (Cf. Ampère, *Histoire littér. du Moyen Age*.)
Est-ce à une doctrine analogue que fait allusion Cl. Mamertus lorsqu'il se demande comment l'apôtre Paul fut ravi au troisième ciel et s'il y vit avec les yeux du corps les merveilles dont il parle? « Ad quod ergo tertium cœlum raptus est Paulus?... Aut si unus mundus plures porro non habet cœlos, aliquos tibi cum Epicuro mundos atomorum minusta parturiant, ut tertium cœlum Paulus inveniat » (Claud. Mam., *De statu animæ*, l. II, c. XI, 3).

3) « *Nihil incorporeum et invisibile in natura credendum, nisi solum Deum* » (Raban, *De Univ.*, l. IV, c. x, Migne, p. 98). — De ces textes on peut rapprocher le passage où le Pseudo-Justin (*De Resurr.*, c. VI), montre la possibilité de la résurrection dans la doctrine épicurienne (Usener, *Epicurea*, p. 351).

4) « Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus (Serv.). Quibus manifeste colligitur *nihil esse incorporeum nisi Deum solum*, et idcirco ipsi tantummodo posse penetrabiles omnes *spiritales* atque intellectuales esse substantias, eo quod solus et totus et ubique et in omnibus sit, ita ut cogitationes hominum et internos motus adita mentis universa suspiciat atque perlustret » (Raban, *Enarr. in Ep. Pauli*, l. XXVII, c. IV).

corps des intermondes qui ne sont pas corporels comme les corps de l'univers[1].

Ainsi la doctrine de Lucrèce fournit à Raban Maur, huit siècles avant Gassendi, les éléments d'une théorie chrétienne sur la nature de l'âme. On peut s'étonner, quand on a lu nos histoires générales de la philosophie et de la théologie au Moyen Age, de voir que l'Épicurisme apporte à ces théologiens une telle doctrine. Ce n'est cependant pas un épisode isolé dans l'histoire des idées de cette époque : cette théorie reparait, en formules plus matérialistes encore, chez des hérétiques condamnés peu de temps

1) « *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.*, I) *et aquam ex nihilo*... Et ita hic visibilis mundus ex materia quæ a Deo creata fuerat factus est et ornatus. *Nihil incorporeum et invisibile in natura credendum nisi solum Deum*, id est, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum qui ex eo incorporeus creditur quia ubique est et omnia implet atque constringit; ideo invisibilis omnibus creaturis, quia incorporeus est. *Creatura omnis corporea, angeli et omnes cœlestes virtutes corporeæ, licet non carne subsistanta. Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localiter circumscribuntur : sicut et anima humana quæ carne clauditur* : et dæmones qui per substantiam angelicæ naturæ sunt.

« Immortales credimus intellectuales naturas, quæ carne carent, nec habent quo cadant, ut resurrectione egeant post ruinam. Inde necessario animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas nec simul creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum præsumptores affirmant, quasi naturæ consequentia serviente, sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari...

« Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt : unam animalem, qua animatur corpus, et *immista sit sanguine*; et alteram spiritalem quæ rationem ministret; sed dicimus unam eamdemque esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ legat cogitatione, quod vult. Solum hominem credimus habere animam substantialem, quæ et *exuta corpore* vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet : neque cum corpore moritur, ut *Arabs* (?) asserit; neque postmodum interituram, sicut Zeno dicit : quia substantialiter vivit. Animalium vero animæ non sunt substantiæ... » (Raban, *De Univ.*, l. IX, c. x, Migne, V, 98).

« Quæ cum ita sint, primum sciendum est quoniam de divinatione dæmonum quæstio est, illos ea plerumque prænuntiare quæ ipsi facturi sunt..... Suadent autem miris et invisibilibus modis *per illam subtilitatem corporum suorum corpora hominum insensibiliter penetrando :* et se cogitationibus eorum per quædam imaginaria visa miscendo sive vigilantium sive dormientium » (Raban,

a) Rappelons, à titre de rapprochement, que les vertus étaient corporelles pour Épicure : « Virtutes cœlestes » sont des anges.

après Raban; la vivacité avec laquelle on les attaqua et l'énergie déployée pour les anéantir prouvent bien la force des idées épicuriennes qui continuaient de circuler sous les formes les plus diverses.

V

LUCRÈCE CHEZ LES ORTHODOXES ET LES HÉRÉTIQUES AUX IXe ET Xe SIÈCLES. CONTINUATION DE SON INFLUENCE

Au début, nous avons dit que la destinée de Lucrèce, durant toute cette période, fut étrange : rien ne le prouve mieux que le silence fait sur lui après Raban Maur. A côté des doctrines de celui-ci, Jean Scot créait un courant d'idées tout opposées, surtout en physique : ses conclusions et sa méthode sont nettement idéalistes. S'inspirant du platonisme, qu'il voit à travers le Pseudo Denys l'Aréopagite[1], il veut descendre du ciel sur la terre, au lieu de remonter de la terre au ciel. Le principe de toute philosophie est la connaissance de Dieu[2], et cette connaissance est tout intellectuelle[3]. Si maintenant nous descendons de ces hauteurs pour prendre connaissance de la matière, nous voyons qu'elle consiste essentiellement en des qualités[4] sans lesquelles elle n'est plus intelligible ; le corporel est donc en réalité de l'intelligible[5] ;

De magicis artibus, Migne, IV, 1103 *b* ; — cf. Lucrèce expliquant les songes et les oracles).

1) Son livre sur la Nature, « περὶ φύσεως μερίσμου, *seu de Divisione Naturæ* », est un long commentaire de l'œuvre de Denys, dont il accentue encore le mysticisme : « Ex quibus veluti physicæ theoriæ pennis ultra omnia subvectus, divina gratia adjutus, illuminatus, poteris arcana Verbi mentis acie inspicere » (*Homilia in Evang. S. Joan.*, Migne, 289 *b*).

2) « Quis enim de creatis causis recte quid dicet, nisi prius unicam omnium causam... pure perspiciat » (*De Divis. Naturæ*, l. III, c. I, Migne, 619 *c*).

3) « Non ergo secundum corpus, sed secundum animam imago Dei nostræ naturæ impressa est » (*De Divis. Naturæ*, l. II, c. XXIII, 23, Migne, 567 *b*).

4) « Omnis materia ex quibusdam qualitatibus consistit : quibus si nudata fuerit, per seipsam nulla ratione comprehenditur » (*De Divis. Naturæ*, I, LVI, Migne, 507).

5) « Necessario fateberis corpora in incorporea posse resolvi ita ut corporea non sint, sed penitus soluta. »

... Sunt autem corpora : loca igitur non sunt » (*Ibidem*, I, LVIII, Migne, 478 *b*).

il n'y a de vrai que ce qui existe dans l'intelligence[1] ; les choses se réduisent à leur idée.

Quoi de plus opposé aux théories de Lucrèce? Et cependant il y a chez J. Scot quelques traces de l'influence du poète épicurien, particulièrement en certains passages sur le vide et sur la vision[2] : sans reproduire exactement la doctrine de Lucrèce, ils la rappellent cependant assez pour qu'on puisse les en rapprocher. Ils expriment d'ailleurs des idées dont les analogues se retrouvent chez Raban[3]. Peut-on conclure de là que J. Scot subisse l'influence de Lucrèce? Bornons-nous à dire qu'il n'a pu l'ignorer, ayant commenté Capella[4] et probablement donné des Extraits de Macrobe[5].

1) « Intellectus enim rerum veraciter ipsæ res sunt, dicente S. Dionysio : Cognitio eorum, quæ sunt, ea quæ sunt, est » (*Ibidem*, l. II, VIII, Migne, 535 *d*).
« Maximus ait : Quodcumque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit » (*Ibidem*, Migne, 450 *a*).

2) « Sæpe siquidem inane et vacuum etiam in laudibus corporalium rerum solent poni. Totum namque spatium, quod inter globum terræ chorosque siderum extremumque mundi ambitum in medio est constitutum, in duas partes a sapientibus mundi divinæque Scripturæ divisum. Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur, hoc est spiritus. Superior a luna usque ad sidera extremæ spheræ æther, id est purus spiritus. Ambæ autem κῦφος a Græcis, vacuum sive inane a Latinis vocantur; nec immerito, nam nullo corporeo pondere implentur » (*De Divis. Naturæ*, l. II, 16, Migne, 549 *b*).
« Quid ergo mirum si primordiales visibilium rerum causæ *terræ inanis et vacuæ* vocabulo insinuentur, præ nimia sui subtilitate ineffabilique intellectualis suæ naturæ simplicitate priusquam in genera et formas sensibilesque numeros, in quibus, veluti quibusdam nebulis, corporeis sensibus apparent, per generationem profluerent, quando prædicta visibilis mundi spatia, propter sui subtilitatem ac pæne incorporalitatem, *inania* seu vacua non incongrue appellantur, sicut quidam poetarum.

Aera per vacuum saltu jactabere corpus. »
(*Ibidem*, l. II, XVII, Migne, 550 *b*.)

3) Cf. Raban, note 1, p. 147.

4) Le commentaire de J. Scot sur le *De Nuptiis* de Martianus Capella fut d'abord découvert partiellement, en 1849, par Dom Pitra dans le riche dépôt de Middle-Hill, et totalement par Haureau dans le Mss. 1110 du fonds latin de Saint-Germain-des-Prés : c'est un in-quarto provenant de l'abbaye de Corbie et composé de pièces diverses écrites aux IXe et Xe siècles (Hauréau, *Notices sur les Mss.*, t. XX, p. II, 4).

5) « Excerpta ex Macrobio, de differentiis et societatibus græci latinique verbi. » (Migne, p. 52). — « Joannis quoque nostri putantur esse excerpta illa

L'influence de Lucrèce est-elle plus apparente sur les disciples immédiats d'Alcuin et de Raban[1] ?

Il ne le semble pas ; en tout cas, elle n'apparaît nulle part. Ratramne de Corbie ne le nomme pas : cependant il se rattache à l'Épicurisme par son hérésie. Ampère croit même qu'on peut affirmer de tous les hommes de cette époque qu'ils concevaient d'une façon toute corporelle les choses divines[2]. Servat-Loup n'avait-il pas signalé certains hérétiques qui soutenaient que les élus voient Dieu avec les yeux du corps[3] ?

On ne trouve aucun emprunt à Lucrèce chez Paschase-Radbert ni chez Hincmar de Reims. Servat-Loup, réputé le littérateur le plus érudit de son siècle[4], ne nomme pas une seule fois Lu-

quæ inter Macrobii scripta ferentur « de differentiis et societatibus graeci latinique verbi ». Ita quoque censuit P. Pithæus..... (Jacob Usserius) » (Migne, p. 93).

1) On pourrait dire en effet que le silence de J. Scot ne prouve rien contre l'influence de Lucrèce : il représentait les tendances helléniques, et fut violemment combattu par plusieurs abbés et évêques du IXe siècle.

2) Cela est vrai pour Ratramne, qui défend de la façon suivante le dogme de la Virginité : « Si quidem pervenimus ad genitalia Virginis, transivimus ad pudenda puerperæ, ut cui non dabat intelligentiam conceptus, partus, generatio, nativitas, apertio vulvæ, tandem doceant pudenda, erudiant genitalia. » Selon Paschase Ratbert, la chair de Jésus-Christ n'est pas autre dans le sacrement et sur l'autel que celle qui est née de Marie, qui a souffert sur la croix, qui est ressuscitée du sépulcre. Peut-être encore Raban Maur, en combattant la prédestination de Gottschalk, se souvenait-il de la théorie d'Épicure et de Lucrèce sur la liberté, dont il reproduit plus d'un passage. — Notons enfin la réfutation de la morale d'Épicure par Marbode.

3) F. Picavet, *La Scolastique* (*Revue internationale de l'Enseignement*, 15 avril 1893, p. 8).

4) Sur la biographie et le rôle de Servat-Loup au IXe siècle, consulter l'Introduction de G. Desdevises du Dézert (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Philol.*, fasc. 77). — Les lettres qui témoignent de sa sollicitude pour les manuscrits d'anciens sont nombreuses. — « Habeo vero tibi plurimas gratias quod in Macrobio corrigendo fraternum adhibuisti laborem, quanquam librum cujus mihi ex eodem folium direxisti, præoptarem videre » [*Lit.*, 8 (a. 837)]... etc.

Sur la question de la prédestination, alors capitale à cause de Gottschalk, il déclare adopter l'avis de saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire, Bède, Isidore et Cyprien, et se prononce nettement contre les Grecs, qui, dit-il, n'ont rien compris à l'Évangile : « Hunc intellectum evangelico fonte manantem non

crèce; même silence chez Heiric et Remi d'Auxerre[1], et, ce qui semble plus étrange, chez leur disciple Gerbert[2] : mais il convient d'ajouter, à propos de ce dernier, que nous n'avons qu'une faible partie de ses œuvres.

Faut-il conclure que Lucrèce avaitalors disparu? Les manuscrits et les catalogues de bibliothèques prouvent le contraire. Non seulement le IXe et le Xe siècle possédèrent plusieurs manuscrits de Lucrèce, mais encore ceux-ci appartinrent précisément à des abbayes dirigées par les disciples ou les élèves des disciples d'Alcuin. Outre le Lucrèce de Mayence, dont il a été parlé plus haut, citons celui de Leyde[3], qui provient de l'abbaye de Saint-Bertin près Saint-Omer, non loin de Corbie, et les *Schedæ* de Vienne qui semblent provenir de la biblio-

videns Joannes Constantinopolitanus episcopus (Jean Chrysostome) » (*Lettre à Charles*, en 850). — J. Scot passait à juste titre pour représenter ces tendances grecques.

1) Le poème d'Heiric (*De Vita Sancti Germani*) renferme quelques vers qui rappellent des tournures de Lucrèce : mais il n'y a rien d'assez précis pour qu'on puisse en tirer une conclusion. Ainsi :

... Exin viventia cuncta
Quæque vehit tellus, aes quæ provehit altus,
Quæ vehit æquoreus diversos gurges in usus.
Et : ...quodque ex ima tellure ferarum
Quod cœlo volucrum pelagique per abdita nautum.

(*De Vita Sancti Germani*, *Epilog.*, 177, et l. II, c. I, 52, Migne, 1287 *a* et 1156 *d*; — cf. *Lucr.*, II, 341 et suiv.)

Au lieu de citer Lucrèce à propos de l'*Ecclésiaste*, Remi d'Auxerre se contente d'écrire : « Sicut in mundanis libris, ita et in divinis quærere potest unusquisque ad quam partem philosophiæ spectet. Sed sicut in illis, ita et in istis quidam ad physicam ut Ecclesiastes (in quo quæritur initium et finis rerum omnium quæ in mundo sunt et ostenduntur omnia hæc vanitati subjacere) et Genesis. Quidam ad ethicam, ut Proverbia et Evangelia... » (Rem., *Præf. in Psalmos*, Migne, 148).

2) « Nosti quanto studio librorum exemplaria undique conquiram; nosti quot scriptores in urbibus aut in agris Italiæ passim habeantur. Age ergo et te solo conscio ex tuis sumptibus fac ut mihi scribantur M. Manilius de astrologia, Victorinus de rhetorica... » (Gerbert. *Epist. Rainaudo monacho*, *Ep.* 130, Migne, 233).

3) Mss. de Leyde, bibl. de l'Université, copié au IXe siècle, en Allemagne, d'après Lachmann ; — voir Chatelain, *Paléographie des classiques*.

thèque de Gerbert, à Bobbio[1]. Enfin les catalogues des bibliothèques de Bobbio[2] et de Corbie[3] démontrent que Lucrèce n'était pas oublié.

1) Mss. de Vienne, Bibl. impériale, copié au IXe siècle. Ce manuscrit contient, outre des fragments de *De Natura Rerum*, les *Prognostica* et *Avieni Phenomena*, ouvrages très souvent cités à propos des questions naturelles.

C'est de Bobbio que proviennent les deux célèbres recueils de grammairiens latins dont Keil s'est servi pour son édition. — Les caractères de l'écriture des *Schedæ* font supposer qu'ils sont un reste du Mss. de Bobbio.

2) Le catalogue de Bobbio dressé à l'époque de Gerbert, et probablement sur sa demande à la suite de ses discussions avec ses moines, est très connu : nous en citerons plusieurs parties afin de pouvoir examiner s'il est fait mention d'un seul livre de Lucrèce ou de tout son poème :

« ... Libros Sergii de grammatica duos, et in uno horum Adamantii liber habetur; — Libros Virgilii numero quatuor; — Lucani Libros IV; — Juvenalis duos et in uno ex his habetur Martialis et Persius; — In uno volumine habemus Persium, Flaccum et Juvenalem; — Libros Claudiani poetæ quatuor, et in uno ex his sedulii quædam pars in capite, et alia opuscula; — Libros Ovidii Nasonis duos. — *Librum Lucretii I*; — Librum Dracontii I; — Librum Ennodii episcopi unum in quo et alia continentur opuscula; — Libros Donati tres, et in uno ex his habentur *Sinonima* Ciceronis... Libros Terentii II... Librum I in Veteri Testamento conscriptum metrice : in quo continentur libri Alchimi et Catonis; — Libros II Capri et Acroetii de orthographia... Libros Marii grammatici de centum metris II, et in uno ex his habentur Sergii de littera libri II... Libros Prisciani II, unum de figuris Numerorum, alterum de litera; — Librum I de sententiis philosophorum, in quo sunt libri Catonis et Theophrasti de nuptiis. — Librum Sosipatris in quo continetur liber differentiarum Plinii » (Muratori, *Antiq.*, III, 817).

Librum Lucretii I... signifie-t-il : I chant ou livre du *De Natura Rerum*, ou bien I exemplaire du poème de Lucrèce? Nous croyons que cette seconde interprétation est la vraie, étant donné qu'elle concorde avec les autres désignations du catalogue : « Juvenalis duos (libros) : et in uno ex his habetur Martialis et Persius, etc. » *Liber* signifie dans ce cas la couverture sous laquelle sont réunis un certain nombre d'ouvrages, le volume au sens actuel du mot. C'est bien ainsi qu'on l'entendait alors :

« Opusculorum genera sunt tria : primum genus excerpta sunt, quæ græce scholiam nuncupantur, in quibus ea quæ videntur obscura vel difficilia summatim ac breviter præstringuntur; secundum genus homiliæ sunt, quas Latini verba appellant quæ proferuntur in populis; tertium tomi quos nos libros vel volumina nuncupamus » (Isid., *Etym.*, l. VI, c. VIII; — cf. Raban, *De Univ.*, l. V, c. V).

Raban s'exprime ainsi : « Codex multorum librorum est, liber unius voluminis... volumen liber est : a volvendo dicitur... liber est interior tunica corticis. » (Raban, *De Univ.*, l. V, c. V, Migne, V, 123).

3) Le catalogue de la bibliothèque de Corbie, dont Ratramme fut abbé, date du

Mais pouvons-nous conclure de ce que Lucrèce est alors mentionné par quelques bibliothécaires, qu'on le lisait encore? Certes, les arguments ne manqueraient pas à qui voudrait soutenir le contraire. Il suffirait de rappeler combien sévèrement on proscrivait tous les auteurs profanes et tout ce qui pouvait fomenter l'hérésie. Le recueil de décrets réunis au x[e] siècle, par Yves de Chartres[1], d'après divers conciles et des auteurs comme saint Jérôme, Bède et Alcuin, montre bien jusqu'où l'on allait dans cette voie.

xii[e] siècle : une autre rédaction en fut faite peu après. Quoiqu'il soit un peu postérieur à l'époque sur laquelle nous faisons ces recherches, il doit cependant être cité : on nous accordera qu'il n'a pas été dresse au lendemain de l'acquisition du Lucrèce par la bibliothèque de Corbie.

In primis codices beati Augustini, deinde aliorum doctorum...
Firmiani Lactantii liber de Falsa religione...
Glossa super Priscianum...
Isidorus Etymologiarum...
Macrobii Theodosiani Saturnalium liber...
Prisciani libri...
Titus Lucretius Poeta a)...
Virgilii opera...
Victorini grammatici... etc., etc.

(Cf. L. Delisle, *Cabinet des Mss.*, t. II, p. 428.)

1) Voici quelques-uns de ces décrets :

« Prohibetur Christianus legere figmenta poetarum... cavendi sunt libri gentilium..... meliores sunt grammatici quam hæretici... grammaticorum doctrina potest proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta » (*Decret.*, IV, 167, Migne, I, 303).

« Pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere... in uno ore, cum Jovis laudibus, laudes Christi » (*Greg. ad Desiderium, non capiunt*; — *Decret*, IV, 161, *id.*).

« Legant episcopi atque presbyteri qui filios suos sæcularibus litteris erudiunt... quod pauperes (eis) obtulerunt, hoc in Saturnalium sportulam et Minervale munus grammaticus et orator convertit (ex. Hieron.) » (*Decret.*, IV, 166, *id.*).

« Episcopus gentilium libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate et tempore (ex. Carthag. concilio) » (*Decret.*, IV, 160).

« Gentilium libros vel hæreticorum volumina monachus b) legere caveat » (Isid., *Regula monastica*).

a) Il y avait eu, en Espagne, au temps de saint Isidore, un Lucretius episcopus : est-ce pour les distinguer que le bibliothécaire ajoute *poeta*?

b) Les moines laïques, distincts des moines clercs (Viollet, *Hist. du droit français*, p. 231 ; — Gerbert, *Ep.* 82, édit. Havet, p. 75), étaient-ils exceptés?

Mais de telles proscriptions furent souvent violées, et si les auteurs orthodoxes s'abstinrent de citer les anciens autant qu'on l'avait fait avant eux, les hérétiques n'observèrent pas la même réserve [1]. Il est maintenant difficile de juger, sur les rares documents qui nous restent, dans quelle mesure ils s'inspirèrent de Lucrèce : mais nous savons que le plus souvent, à leur qualification d'hérétiques, s'ajoutait celle d'Épicuriens : les preuves en sont nombreuses.

Alvarus de Cordoue, dès le x[e] siècle, avait désigné les Épicuriens [2] comme les plus dangereux fauteurs d'hérésies : ils étaient, pour ces auteurs qui comprenaient assez mal Lucrèce, les promoteurs du fatalisme et de la corporalité des âmes, les adversaires de l'immortalité, du mariage et de la continence. Sur tout cela, les hérétiques d'alors trouvaient en Lucrèce des arguments innombrables et, ce qui valait mieux encore, faciles à exposer au peuple.

Sans parler de Ratramne et de Gottschalk, nous voyons les Cathares propager ces doctrines pendant des siècles.

« L'hérésie des Cathares, apportée d'Italie, envahit bientôt toute la France, dit M. Schmidt dans l'ouvrage qu'il leur a consacré. On

Cependant il y avait eu des protestations contre cette proscription absolue : « Turbat acumen legentium qui eos omnimodis a legendis sæcularibus litteris æstimat prohibendos, quibus ubilibet inventa utilia quasi sua sumere licet. — Alioquin nec Moyses et Daniel sapientia Ægyptiorum. »

1) D'ailleurs il suffisait parfois de trop aimer les classiques pour être accusé d'hérésie, témoin Vilgard : « Quidam igitur Vilgardus dictus, studio artis grammaticæ magis adsiduus quam frequens, sicut Italis mos semper fuit, artes negligere cœteras, illam sectari. Is enim cum ex scientia suæ artis cœpisset, inflatus superbia, stultior apparere, quadam nocte assumpsere dæmones poetarum species Virgilii et Horatii atque Juvenalis, apparentesque illi fallaces retulerunt grates quoniam suorum dicta voluminum charius amplectens exerceret, seque illorum posteritatis felicem esse præconem ; promiserunt ei insuper suæ gloriæ postmodum fore participem... Ad ultimum vero hæreticus est repertus atque a pontifice ipsius urbis Petro damnatus » (R. Glaber, *Hist. litt.*, l. II, c. XII).

2) « Dans le livre où il signale « hostem Ecclesiæ quem omnis vitare Christianitas debet », Alvarus écrit : « Nonne ipsi qui videbantur columnæ, qui putabautur Ecclesiæ petræ, qui credebantur electi, nullo cogente, nemine provocante, judicem adierunt, et in præsentia Cynicorum, imo Epicureorum, Dei martyres infamaverunt » (*Indiculus luminosus*, 14, Migne, p. 121).

les assimilait aux Manichéens. Ils niaient, comme Béranger de Chartres, la transsubstantiation, condamnaient le mariage et rejetaient le baptême. Cette hérésie étendit ses ramifications. Gerbert dut s'en défendre.

L'hérésie éclata à Orléans, où, pour la première fois, des hérétiques furent livrés au feu. — « Deux lignes de Glaber nous paraissent fort curieuses : « Ils proclamèrent par leurs détestables « aboiements de chiens l'hérésie d'Épicure; ils ne croyaient plus « à la punition des crimes, à la récompense éternelle des œuvres « de piété. » — Si l'Épicurisme vint du dehors à ces chanoines d'Orléans, dans les replis d'un manteau de femme, ce fut certainement d'Italie. La secte, recrutée parmi les lettrés, les incrédules, les partisans de l'empire, les ennemis du pape, est signalée sans cesse au cours du Moyen Age italien : Florence en était la métropole. Au temps des grandes luttes entre Guelfes et Gibelins, sous les Hohenstauffen et jusqu'à Boniface VIII, l'Épicurisme fut une doctrine militante, accident que n'avait point prévu Épicure. Les Farinata et les Cavalcanti bataillèrent contre l'Église en se moquant de l'enfer, en poussant même, s'il faut en croire Benvenuto d'Imola, jusqu'à l'athéisme extrême. Épicuriens ou Manichéens, les hérétiques d'Orléans provoquèrent un horrible scandale[1] ».

Voici comment Alain des Isles dépeint cette hérésie des Cathares : « ... Prædicti etiam hæretici nuptias damnant. Dicunt enim quidam eorum quod omnibus modis se debet homo purgare ab eo quod habet a principe tenebrarum, id est a corpore, et ideo passim et qualitercumque fornicandum esse, ut citius liberetur a mala natura.

« Et ideo nuptias damnant, quæ fluxum luxuriæ coarctant. Unde, ut fertur, in conciliabulis suis immundissima agunt. Hi dicuntur Cathari, id est diffluentes per vitia, a catha, quod est fluxus. Vel cathari dicuntur a cato, quia, ut dicitur, osculantur posteriora cati, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer. Quod

1) Gebhart, *Un moine de l'an 1000* (Gerbert); — *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1891, p. 621.

autem nuptiæ damnabiles sint, auctoritatibus et rationibus probare conantur[1]. »

Ce sont ces mêmes doctrines que continuèrent les Albigeois et sur lesquelles semble s'appuyer en partie la sorcellerie du Moyen Age. Aussi Marbode combat-il avec violence ces disciples d'Épicure qui envahissent les cités, les bourgades et jusqu'aux moindres villages, niant la Providence, prêchant l'incontinence, et combattant l'immortalité[2].

Est-ce à dire que l'évêque de Rennes fasse Lucrèce responsable

1) *Alani de Insulis c. hæreticos*, l. I, c. LXIII.

2) Græcia philosophos habuit diversa sequentes.

. . . .

Hi de principiis mundi vitaque beata
Millia verborum studuerunt texere multa.

. . . .

Inter quos habitus non ultimus est Epicurus
Ex atomis perhibens mundi consistere molem.
Iste voluptatem summum determinat esse
Perfectumque bonum, quo quisque fruendo beatus
Congaudensque sibi sine sollicitudine vivat;
Scilicet aut animas cum corporibus perituras
Aut nullum credens meritum post fata manere.
Hujus discipuli plures sunt Pythagoreis
Socraticis plures, nec quisquam philosophorum
Tot propriæ sectæ potuit reperire sequaces.
Quis numerare queat regiones, oppida, vicos,
Urbes atque domos Epicuri dogma sequentes?
Sed nec ego dubitem si corporis ulla voluptas
Hoc præstare potest, ut sollicitudine pulsa,
Perpetuo gaudens ætatem ducere possim
Inter delicias præbere manus Epicuro.
At si constiterit quod perniciosa libido,
Corpus debilitet, mentisque retundat acumen,
Obtineat ratio quod sit fugienda voluptas.
Primo delicias Epicuro sufficientes
Nonnisi sollicitus queat ipse parare magister.
Sed, verbi causa, nos illi cuncta paremus
Commoda sollicili, gratis quibus ipse fruatur
Et videamus utrum sit luxuriando beatus.

(Suit une réfutation de l'Épicurisme en une centaine de vers.)

...Quapropter stultos Epicuri respue sensus
Qui cupis ad vitam quandoque venire beatam;
Sperne voluptates inimicas philosophiæ
In grege porcorum nisi mavis pinguis haberi.

(Marbod., *Liber decem capitulorum*, c. VII.)

A ce chapitre succède une description de l'amitié — le rapprochement est à signaler; — puis le poète, abordant la question de la mort :

Hanc (mortem) indoctus homo summum putat esse malorum

de ce déchaînement d'hétérodoxie? Si l'on rapproche du Discours de la Nature au vieillard les vers de Marbode sur la nécessité de mourir, on ne pourra s'empêcher de conclure, comme nous, qu'il connaissait Lucrèce, quoiqu'il ne l'ait pas nommé, et qu'il voit Épicure à travers son interprète latin.

Quoi d'étonnant, dès lors, à ce qu'on trouve à peine deux citations de Lucrèce chez les orthodoxes de cette époque[1]? L'Épi-

Omnia cum vita tollentem commoda vitæ.
. . . .

Quos ratione carens vulgaris opinio ducit.
Nam quidquid natura potens jubet esse necesse,
Quodque suis spatiis distinguit providus ordo
Insipienter agis quisquis reprehendere tentas.
. . . .

Naturæ lex est, ut sit reparabile nulli
Præteritum tempus, sint præteritura futura.
. . . .

At puer in juvenem per deflua tempora transit.
. . . .

Inde vir efficitur : post hæc subit ægra senectus.
. . . .

Cum velut a docta bene sit descripta poeta
Naturæ studio mortalis fabula vitæ
Laudato primo, laudetur et ultimus actus,
Quo jam finito : « Vos plaudite dicat ».
. . . .

Ultima cunctorum deterrima fine carebit,
Cui via jam fessos longissima concutit artus;
Nam si vita senis miseri sive fine maneret,
Cui non, quæso, gravis, quæ se quoque prægravat, esset?
Expedit ergo mori senibus, quam morte carere
. . . .

Mors est ergo bonis requies, finisque malorum;
Pœnæ causa malis non mors, sed vita maligna.

(Marbod., *Decem capitulorum*, c. IX).

1) « Quod vero in compositione stellarum, de inferioribus et superioribus elementis aliquid sit, ratione tali probari potest : quod visibilia sint et splendida et mobilia — quod enim visibilia sunt ex visibili sunt, ex visibili et invisibili habent, sed ab invisibili nihil potest esse visibile, ut Lucretius dicit » (lib. II, *De Rer. Nat.* v. 888) :

Ex insensibilibus me credas sensile gigni.

Macrobius : omnis qualitas germinata crescit; nunquam contrarium operatur » (Honorius Augustodunensis, *De Philosophia mundi*, l. I, c. XXI).

On retrouverait, dans le *De imagine mundi* du même auteur, où il résume

11

curisme fait désormais corps avec l'hérésie. On ne se borne plu à proscrire la morale : la haine a grandi et l'on proscrit, en outre, l'atomisme et la corporalité remis au jour par Isidore et Raban. C'est ce que montre bien le passage où Gaultier de Saint-Victor[1] accuse d'atomisme et de fatalisme les hérétiques de son temps : et s'il ne suffisait pas, nous renverrions encore au livre où le docte Alain des Isles, après avoir parlé des Cathares, réfute la corporalité des âmes en termes analogues à ceux de Claudianus Mamertus[2]. Est-il nécessaire, après cela, de parler de la longue réfutation développée par Jean de Salisbury[3] dans les livres où,

saint Isidore et Raban, d'autres traces d'Épicurisme; et dans son *De Hæresibus*, il parle, comme ses prédécesseurs, de l'Épicurisme, de ses hérésies, des atomes, de la volupté, du monde sans Dieu, etc.

Honorius a-t-il, comme le prétend Munro après d'autres auteurs (Munro, *Lucret.*, v. II, p. 3), copié le vers chez William de Hirschau? On peut en douter, car W. de Hirschau dit, d'après Priscien :

Ex insensile credas sensile gigni.

1) « Inde Willielmus de Conchis, *ex atomorum*, id est minutissimorum corporum, concretione fieri omnia. Et Petrus : Probatur, inquid, quod caro Christi non fuit in Abraham vel Adam, quod non tot atomi fuerunt in iis quot hominis ab eis descenderunt. Ergo, si unus atomus, secundum eos, quid sive aliquid est, quia corpus est, et omne corpus substantia est, omnis autem substantia aut rationalis aut irrationalis, de qua per quid et aliquid quæritur, quantum aliquid totus homo, in quo sunt atomi pæne innumerabiles et utique tam spiritalis quam corporalis substantia » (Gualterus de Sancto-Victore, *Libri contra IV labyrinthos Franciæ, Abælard. Lombard. Petrum Pictaviensem et Gilbertum Porretanum, novos hæreticos*, — Migne, t. 199, p. 1170).

2) « Quod autem anima incorporea sit, multiplici ratione probatur; verbi gratia : hoc genus, spiritus, continet sub se hos species, animam et angelum. Ergo angelus incorporeus non est, vel anima est etiam incorporea... Ex prædictis patet animam esse incorpoream et ita incorruptibilem quia, si anima est incorporea, est sicut angelus ; qua ratione est immortalis et anima » (Alani de Insulis, *Lib. c. hæreticos*, l. I, c. xxxi).

Citons en passant ce texte, du même livre, que l'on peut rapprocher du pari de Pascal : « Item, ad idem probandum possumus uti ea insinuatione, qua usus est quidam religiosus contra philosophum qui negabat animam esse immortalem. Ait enim : aut anima est mortalis aut immortalis; si mortalis est anima et credis eam esse immortalem, nullum tibi inde proveniet incommodum; si autem est immortalis et credis eam esse mortalem, aliquod potest tibi inde provenire incommodum. Ergo melius est ut credatur immortalis quam mortalis » (Id., *id.*).

3) Esse boni summum, putat alter, gaudia mentis,
Atque voluptati cuncta subesse docet.

sous des noms anciens, il combat, nous dit M. Hauréau, des philosophes qui sont ses contemporains? Rappelons enfin que les

Hoc equidem recte, sed si sit pura voluptas.
. . . .
Sobrius exaudit leges Epicurus, et idem
  Ebrius est Veneri subditus atque gulæ.
Hic faber incudem, quam circumvallat inani,
  Fingit in incerto : cætera casus agit.
Conflat in immensum corpuscula casus acervum
  Ut fiat mundi maximus iste globus,
Fixaque suit elementa locis sub lege perenni,
  Utque vices peragant tempora certa suas.
Hæc quoque secta docet animam cum carne perire,
  Et frustra leges, justitiam coli.
Flatibus assimilat subtilia corpora mentes,
  Mentiturque piis præmia nulla dari.
Quid deceat nescit : Venus, alea, somnus, odores,
  Crassa culina, jocus, otia, vina juvant;
Istis addantur plausus, fallacia, nugæ
  Et quidquid mimus, histrio, scurra probant.
Mancipium ventris non curat quid sit honestum,
  Fortunamque putat numinis esse loco,
Nil ratione geri, sed casu cuncta; voluptas
  Numen excolitur, res mala, venter edax.
Nil Epicurus amat, nisi quod ventri Venerique
  Immolat; at ventri victima prima cadit,
Ordoque membrorum vitiorum germina nutrit,
  Et gula dat Veneri semina, spemque fovet;
Hostia quam mactat ventri Venerisque sacerdos
  Congrua pro meritis præmia semper habet.

(Joan. Saresbur., *Entheticus*, v. 526-589.)

Non est ejusdem nummos librosque probare,
  Persequiturque libros grex, Epicure, tuus.

(Id., *Polycraticus*, *Prolog.*, Migne, p. 384.)

Le même livre contient plusieurs chapitres contre les Épicuriens : « Epicureos nunquam assequi finem suam (*id.*, l. VIII, c. xxiv). — « De quatuor fluminibus quæ de fonte libidinis oriuntur Epicureis » (id., *id.*, c. xvi). — « Stoïcus enim ut rerum contemptum doceat, in mortis meditatione versatur. Peripateticus in inquisitione veri volutatur; in voluptatibus Epicurus, et licet ad unum tendant, varias sententias quasi vias beatitudinis auditoribus suis aperiunt » (Id., *id.*, c. viii) — «... Sine expletione libidinis perfectam non esse voluptatem... traditur sensisse Epicurum. Sed quidquid gregis illius gruminant sues, tam immundam et tam funestam vocem nulli philosophorum arbitror placuisse, nedum Epicuro qui tantus fuit ut inter philosophos propriam fecerit sectam. Sunt ejus, auctore Seneca, egregia multa, quæ possim possunt apud philosophos inveniri, et pro parte expressa sunt et congesta in libro qui de vestigiis sive de dogmate philosophorum inscribitur. Sileni senis inveterati videtur amentia, potius quam sententia philosophi, et est certe asello cui insidebat brutior cui hoc nequitia potuit suadere. Id ipsum forte innuunt figmenta gentilium, quæ delirum senem vino æstuantem, aliis naturæ obtemperantibus et quiete fessa recreantibus corpora... Omnis ergo

Amauriciens furent traités d'Épicuriens[1] à une époque où le *De finibus* de Cicéron était trop peu connu pour qu'il fût possible d'y puiser les doctrines que Jean le Teutonique reproche à ses adversaires. Ici encore il faut donc voir l'influence d'un poète qui, jusqu'après la disparition des écoles carolingiennes, continue de représenter ces philosophes néfastes auxquels tant de chrétiens attribuaient la corruption de l'humanité.

CONCLUSION

Les recherches qui précèdent montrent jusqu'où s'étendit, dans les écoles carolingiennes, l'influence de Lucrèce : elles en suivent les variations et s'efforcent d'en mettre les causes en lumière.

Après avoir été presque universellement proscrit, non seulement par les philosophies adverses, mais encore par le polythéisme qu'il avait attaqué, Lucrèce fut remis en honneur par les Apologistes chrétiens. Lactance fut des premiers à lui faire place dans la religion nouvelle, Dès lors, il ne cessa plus d'être utilisé, sinon toujours cité. Mais les hérétiques virent aussi quel parti ils pouvaient tirer de ces doctrines et s'adressèrent de préférence à l'Épicurisme pour lutter contre l'Église[2]. Trois siècles durant,

voluptas libidinis turpe est, ea excepta quæ excusatur fœdere conjugali et indultæ licentiæ beneficio quidquid erubescentiæ poterat inesse abscondit. Discant (Christiani) vel ab ethnicis castitatem (non tamen quod conjugali detraham castitati)... Leno. Epictetus, Aristoteles, Critolaüs, et Epicureorum quam plurimi tradunt posteris hanc publicam sententiam » (Id., *Polycraticus*, l. VIII, c. XI, Migne, p. 750).

« ... Adeo quidem ut, cum Epicurei sint plurimi (id est vanæ sectatores voluptatis) nomen hoc pauci profiteantur » (Id., *Polycraticus*, l. VIII, c. XXV).

1) « Sunt profanæ novitates quas introducunt quidam, *Epicuri potius quam Christi discipuli*. Qui periculosissima fraudulentia persuadere nituntur in occulto *peccatorum impunitatem*, asserentes peccatum ita nihil esse ut etiam pro peccato nemo debeat a Deo puniri .. » (cite par B. Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique*, II[e] p., t. I, p. 93). — A la suite du concile de Paris (1210) contre les Amauriciens, « la lecture des livres de philosophie naturelle fut interdite à Paris pendant trois ans » (Id., *id.*, p. 98).

2) Et c'est surtout par Lucrèce que l'on connaît l'Épicurisme, à cette époque

saint Jérôme et les continuateurs de son œuvre dirigèrent de violentes attaques contre Épicure et ses disciples : on pouvait enfin les croire vaincus car, chez les orthodoxes, il n'était presque plus fait mention de Lucrèce.

Est-ce à dire qu'il eût totalement disparu ? Non, car ceux-mêmes qui n'auraient peut-être pas voulu de lui comme théologien ou philosophe, l'admirent en leurs écoles à la suite des grammairiens : on lui rendait ainsi la place qu'on lui avait d'abord enlevée. Qu'importe la cause de cette tradition, pourvu qu'elle persistât ?

Les citations de Lucrèce chez les grammairiens, les extraits de son œuvre donnés par les Apologistes assurèrent, bien mieux qu'un enseignement méthodique, la conservation de ses idées qui entrèrent ainsi dans l'enseignement théologique. Présenté comme système, l'Épicurisme eût été vite proscrit, et, de fait, il l'a été souvent : mais des citations éparses semblaient moins dangereuses, et, comme les idées qu'elles contenaient répondaient souvent à des questions soulevées par les commentaires bibliques[1], on les adopta sans défiance. Nous avons montré, en les réunissant, qu'elles formaient un ensemble assez considérable.

Ainsi s'explique leur réapparition dans l'œuvre de saint Isidore, peu de temps après l'époque où l'on croyait avoir définitivement vaincu l'Épicurisme et les hérésies qui s'en étaient inspirées. L'opposition d'Alcuin n'empêche pas Raban, son disciple, de reprendre cette doctrine telle que l'avait laissée Isidore, et d'y ajouter encore. En ces siècles de compilation, les idées, une fois adoptées, continuent de circuler longtemps.

où le grec est mal lu et où le *De Finibus* paraît avoir été peu pratiqué et ne pouvait d'ailleurs donner de l'Épicurisme les notions que l'on en avait à cette époque.

1) Dans un récent article (mai 1894, *Revue Thomiste*), le P. Denifle insiste sur l'importance des commentaires bibliques : au moyen âge, à l'Université de Paris, la Bible était le commencement et la fin des études théologiques. Nous avons montré comment et pourquoi les commentateurs de la Bible appelaient Lucrèce à leur aide. Quant à l'importance de la grammaire, rappelons encore ce texte de Jean de Salisbury : « Sine grammatica non magis quis philosophare potest, quam si sit surdus aut mutus » (Joan. Saresb., *Metalog.*, l. I., c. XXI, Migne, p. 851).

Mais on vit une fois de plus que le matérialisme de ces doctrines, si précieuses pour les Commentaires bibliques, menaçait l'orthodoxie. Les hérétiques se groupaient, comme au temps de saint Jérôme, autour d'Épicure, connu par Lucrèce : on en a vu des preuves précises ; il eût suffi d'ailleurs, à leur défaut, de relever l'existence de ces luttes pour faire sentir combien est profonde l'influence de Lucrèce du IXe au XIIIe siècle.

Qu'il soit permis, en terminant cette étude, de rappeler qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles Lucrèce eut la même fortune qu'aux temps de Jean Scot, Raban et leurs successeurs. Contre la métaphysique de Descartes, Gassendi relèva l'Épicurisme qu'il mit en accord avec le Christianisme. Cet accord était-il fondé en raison? Ce n'est pas le lieu de l'examiner : notons seulement que Spinoza, peu après, reprit avec pleine conscience les doctrines panthéistiques que les Amauriciens avaient exposées sans toujours en saisir la portée; et nul ne songe alors à accuser Lucrèce, que Gassendi avait christianisé comme Épicure. Enfin c'est encore à Lucrèce (et cela complète le parallélisme des deux périodes) que s'adressèrent, contre les religions révélées, les partisans de la tolérance au XVIIIe siècle : Voltaire et les Encyclopédistes.

Ainsi, d'âge en âge, les générations se transmettent le poème de la Nature, pareil au flambeau que se passaient les coureurs du stade.

J. PHILIPPE.

LES

APOCALYPSES APOCRYPHES DE DANIEL

(*Suite*)[1]

III

L'APOCALYPSE COPTE DE DANIEL

Dès l'origine les chrétiens d'Égypte se montrèrent ardents aux spéculations théologiques. Ils ont eu de bonne heure une riche littérature, et, plus que toute autre, les Églises d'Égypte furent éprouvées par les plus violentes persécutions. Celle de Dioclétien laissa un souvenir si profond que c'est de lui que date désormais l'ère copte, 284. Plus tard, lorsque le christianisme fut devenu religion d'État, l'Église copte eut à souffrir de nouvelles et non moins cruelles persécutions de la part des empereurs byzantins, au cours des querelles théologiques où s'épuisa l'Église d'Orient. En butte à la tyrannie de Constantinople, écrasés sous le joug des gouverneurs et des évêques qu'on leur imposait, les malheureux Coptes appelèrent et accueillirent comme des sauveurs les Arabes qui, sous la conduite d'Amrou (639-641), envahirent l'Égypte et en firent rapidement la conquête. Mais les Arabes oublièrent bien vite l'appui qu'ils avaient trouvé chez les Coptes contre les Grecs : leur tyrannie et leurs persécutions dépassèrent tout ce que l'on avait eu à subir et de Rome et de Constantinople. Il est surprenant que l'Église copte ait survécu à toutes ces tribulations. Exaspérée par le malheur, elle se réfugia dans les espérances apocalytiques qui, là comme ailleurs, entretinrent la

1) Voir la livraison de janvier-février, p. 37 à 53.

foi des fidèles en leur faisant entrevoir, au delà des misères présentes, un avenir brillant où la victoire finale leur serait accordée, la grande délivrance par le retour du Messie, après la défaite de tous ses ennemis. C'est de l'excès du malheur que naît, comme d'un terrain bien préparé, la littérature apocalyptique. C'est bien le cas pour notre Apocalypse copte de Daniel. Son nom, *La quatorzième vision de Daniel*, vient de ce que, dans le manuscrit où elle se trouve, elle vient après le livre de Daniel qui est divisé en treize visions, conformément à la division du manuscrit *Alexandrinus*.

Cette Apocalypse imite au début le livre canonique de Daniel; elle lui emprunte la notion des quatre grandes monarchies; elle lui emprunte même des phrases entières que nous indiquerons en renvoyant aux passages correspondants.

Après une introduction en apparence historique, assez détaillée, qui rappelle celle du livre canonique, le prophète a une vision concernant le royaume des fils d'Ismaël. Dix-neuf rois de cette race régneront sur la terre (sur l'Égypte); sous le règne du dix-neuvième et dernier roi, Pitourgos, son ennemi viendra, le fera fuir et le mettra à mort; puis se lèvera le roi des Romains qui asservira les Ismaélites; ensuite, Gog et Magog bouleverseront la terre..., puis apparaîtra l'Antichrist..., ensuite viendra l'Ancien des jours, qui mettra à mort l'Antichrist et dont le règne n'aura pas de fin. Enfin Daniel reçoit de Dieu l'ordre de sceller toutes ces choses jusqu'au temps de leur accomplissement.

Notre Apocalypse offre cette particularité qu'au premier abord tous les faits cités semblent historiques et faciles à fixer; mais en y regardant de plus près, cette apparence s'évanouit, et il ne reste plus qu'un bizarre assemblage de traits associés par une mémoire peu fidèle. Si le lecteur, ne voulant pas en rester là, reprend plus en détail son étude, il arrive à voir que l'auteur de l'Apocalypse a juxtaposé des faits historiques dont il se souvient exactement, et des données vagues, erronées, destinées à remplacer les événements qu'il ne se rappelle pas.

Nous consignerons dans des notes accompagnant le texte les résultats auxquels nous sommes arrivé. Nous ne prétendons pas

être parvenu à la complète lumière, mais peut-être notre hypothèse n'est-elle pas très éloignée de la vérité.

L'auteur de l'Apocalypse énumère dix-neuf rois, mais il ne les caractérise qu'à partir du dixième; comme il écrit en Égypte, il est vraisemblable qu'il parle des Fatimites d'Égypte, et dans nos notes explicatives nous verrons que Pitourgos désigne les Turcs, et plus spécialement le Turc Saladin; les Romains (Roumis) arrivent, ce sont des Croisés : nous pensons donc que notre Apocalypse a vu le jour aux environs de la troisième croisade, un peu après 1187.

LA QUATORZIÈME VISION DE DANIEL

1. La troisième année de Cyrus le Perse, qui s'empara de Babylone, une parole fut révélée à Daniel, dont le nom est Balthasar[1]. Cette parole est véritable. Moi, Daniel, je jeûnais depuis vingt et un jours jusqu'au soir; je n'avais pas mangé de viande, je n'avais pas bu de vin, je ne m'étais pas oint d'huile[2].

2. Il arriva, comme j'étais au bord du Tigre, que ceci me fut révélé; je regardais[3] : voici les quatre vents du ciel étaient poussés vers la grande mer[4].

1) Ce nom de Balthasar est indifféremment donné à Daniel et au dernier roi de Babylone. Dans le texte hebreu, ils sont distincts l'un de l'autre. Le roi se nomme Bélshatsar et Daniel Bélteshatsar; ce sont les LXX qui ont opéré la confusion en rendant ces deux mots par Bélthasar (cf. *Dan.*, I, 7, et V, 1). La lecture du nom de ce dernier roi de Babylone est très problématique : M. Oppert nous disait récemment qu'il n'était pas encore sûr qu'il fallût lire *Bil-sarru-usur* l'idéogramme de l'inscription de Nabunaid que l'on rend communément par Balthasar.

2) Cf. *Dan.*, X, 1, 2, 3 : « La troisième année de Cyrus, roi de Perse, une parole fut révélée à Daniel, qu'on nomme Bélteshatsar; et cette parole est véritable... En ce temps-là, moi, Daniel, je fus dans le deuil pendant trois semaines; je ne mangeai point de mets délicats; il n'entra dans ma bouche ni viande ni vin, et je ne m'oignis point jusqu'à ce que les trois semaines fussent accomplies. »

3) Cf. *Dan.*, X, 4. 5a : « Et le vingt-quatrième jour du premier mois, j'étais sur le bord du grand fleuve Hiddékel (le Tigre). Et je levai les yeux et je regardai. »

4) Cf. *Dan.*, VII, 2 : « Je regardais, dans ma vision, pendant la nuit, et

3. Je vis quatre bêtes très redoutables montant du fleuve[1].

4. La première bête ressemblait à un ours, ayant des ailes comme un aigle. Je regardais, attendant que de ses ailes il volât; un cœur humain lui fut donné et il se tint sur ses pieds[2].

5. La deuxième bête ressemblait à de la chair humaine; excessivement horrible, elle se tenait sur le flanc. Je la regardai jusqu'à ce que les trois quarts de sa face fussent brisés et le quatrième quart restait ferme. Je la regardai jusqu'à ce que ses dents fussent arrachées de sa bouche[3].

6. La troisième bête ressemblait à une panthère; elle avait des ailes, quatre têtes, dévorant avec rapidité et dispersant ce qui restait[4].

7. La quatrième bête que je vis ressemblait à un lion, bête de beaucoup plus terrible que toutes les bêtes qui avaient été avant elle. La puissance et une grande force lui furent données; ses mains étaient de fer, ses ongles d'airain; dévorant, mâchant, broyant de ses pieds ce qui restait. Je vis dix cornes qui sortaient de sa tête; je vis aussi une autre petite corne, qui sortait à côté de ces dix cornes. Et une grande puissance et une forme remarquable lui furent données. Je vis quatre autres (cornes) qui montèrent à sa gauche, puis quatre autres qui montèrent derrière toutes celles-là; chacune d'entre elles était différente des autres, et, entre elles toutes, elles formaient dix-neuf (cornes)[5].

voici, les quatre vents des cieux se levèrent avec impétuosité sur la grande mer. »

1) Cf. *Dan.*, VII, 3 : « Et quatre bêtes montèrent de la mer... »

2) Cf. *Dan.*, VII, 4, où la première bête est un lion avec des ailes d'aigle.

3) Cf. *Dan.*, VII, 7, où la bête informe est la quatrième et la plus puissante.

4) Cf. *Dan.*, VII, 6, où le léopard ressemble beaucoup à notre panthère.

5) Cf. *Dan.*, VII, 4 et 8, où le lion est la première bête et où la quatrième bête n'a que onze cornes. D'où viennent les dix-neuf cornes de notre Apocalypse? Elles désignent sans doute les dix-neuf rois de la race des fils d'Ismaël, c'est-à-dire les quatorze Fatimites, plus une dynastie de cinq rois, soit les Toulonides, soit les Ekhchîdides. Dans l'Apocalypse syriaque d'Esdras (*Revue sémitique*, t. II, p. 334 et 335), la bête, le serpent, a successivement douze cornes sur la tête, neuf sur la queue, une grande corne sur la queue, laquelle pousse deux petites cornes à sa pointe; et l'auteur a soin de renvoyer le lecteur à la révélation de Dieu touchant les neuf cornes (cf. *IV Esdras*, XII, 11).

8. Et j'entendis une voix qui me dit : « Daniel, homme désiré[1], connais ce que tu as vu. » Mais je lui dis : « Comment puis-je le connaître, si personne ne me guide? »

9. Je regardai et je vis un ange de Dieu debout à ma droite. Ses ailes étaient extrêmement éclatantes. J'eus peur et je tombai à terre. L'ange me saisit, me fit tenir sur mes pieds en me disant : « Tiens-toi sur tes pieds, afin que je t'annonce ce qui arrivera aux derniers temps[2].

10. Les quatre bêtes que tu as vues sont quatre royaumes. La bête que tu as vue, semblable à un ours, est le roi de Perse. Il possédera la terre cinq cent cinquante-cinq (555) ans. Ensuite il périra avec son royaume; il ne sera pas puissant pour toujours[3].

11. La deuxième bête que tu as vue, semblable à de la chair humaine, c'est le roi des Romains : il s'emparera de la terre comme par le fer ; il s'étendra sur elle ; il dominera par ses armées jusqu'à la terre des Éthiopiens, et il régnera sur elle neuf cent onze ans. Mais il ne possédera pas la capitale du royaume, avant que des jours nombreux soient accomplis[4].

12. La troisième bête que tu as vue, qui ressemblait à une

1) C'est l'expression hébraïque איש־חמדות de *Dan.*, x, 11, 19; ix, 23, et qui se retrouve au commencement de l'Apocalypse arménienne.

2) Cf. *Dan.*, viii, 17-19 : « Et il vint près du lieu où j'étais, et, à sa vue, je fus épouvanté et je tombai sur ma face, et il me dit : Comprends, fils de l'homme, car la vision est pour le temps de la fin. Et comme il me parlait, je m'assoupis la face contre terre, mais il me toucha et me fit tenir debout à la place où j'étais. Et il me dit : Voici, je viens t'apprendre ce qui arrivera au dernier temps de la colère... »

3) Aucune des dates données dans notre Apocalypse n'est exacte; elles sont toutes de pure imagination. La domination des Perses en Égypte dura depuis Cambyse jusqu'à la mort de Darius II, en 330, ou mieux jusqu'en 332, lorsque Alexandre s'empara de l'Égypte, soit donc de 330 à 532, ou cent quatre-vingt-dix-huit ans, et non cinq cent cinquante-cinq.

4) L'an 30 avant J.-C., Octave réduit l'Égypte en province romaine; l'an 22 après J.-C., les Romains se hasardent en Éthiopie et repoussent une invasion de la Candace d'Éthiopie. Par suite du transfert de la capitale, de Rome à Constantinople, l'Égypte devient tributaire de cette dernière, ce qui rend absurde ce chiffre neuf cent onze ans (cf. Amélineau, *Résumé de l'histoire de l'Égypte*, Paris, 1894, p. 188, 190 et 220).

panthère, c'est le roi des Grecs. Il régnera sur la terre mille ans et trente jours; mais son règne ne durera pas[1].

13. La quatrième bête que tu as vue, qui ressemble à un lion, c'est le roi des fils d'Ismaël. Il régnera longtemps sur la terre et sera très puissant pendant de nombreux jours. Ce royaume sera de la race d'Abraham et de l'esclave de Sara, l'épouse d'Abraham. Toutes les villes des Perses, des Romains et des Grecs, seront détruites; dix-neuf rois de cette race d'entre les fils d'Ismaël régneront sur la terre; ils régneront jusqu'à ce que soit arrivé le temps de leur fin[2].

14. Le dixième roi d'entre eux sera comme un prophète; le nombre de son nom est 399. Il pratiquera la justice, donnera du pain aux affamés, des vêtements à ceux qui sont nus. Il affranchira ceux qui sont esclaves. Sa miséricorde se répandra sur toute la terre, et sa justice jusqu'au ciel[3].

1) La domination byzantine en Égypte dura approximativement depuis 312, sous Constantin, jusqu'au jour de la prise d'Alexandrie par Amrou (641), jour où les Grecs retournèrent pour toujours à Constantinople.

2) Comme nous l'avons dit à propos des dix-neuf cornes, ce nombre dix-neuf doit représenter les quatorze califes fatimites, et probablement les cinq Ekhschîdides. Il se pourrait faire encore que ce nombre dix-neuf fût fantaisiste, ou qu'il fût une réminiscence des dix-neuf rois du royaume d'Israël, depuis Jéroboam jusqu'à Osée. — L'expression *la terre* doit désigner la terre d'Égypte et non la terre en général; l'article *la* est déterminatif. — Notre auteur ne parle que des dix derniers rois, c'est-à-dire des dix derniers fatimites. Il faut donc, pour que notre hypothèse se vérifie, que les traits principaux fournis par l'Apocalypse aient quelque attache avec les données de l'histoire. Or, nous croyons avoir trouvé suffisamment de rapports, pour oser consigner ici nos résultats. M. Darmesteter, en étudiant l'Apocalypse persane, a dû passer sur bien des rois sans pouvoir les identifier. — Nous avons puisé nos renseignements surtout dans les ouvrages suivants : *Egypte moderne*, par J.-J. Marcel; — *Résumé de l'histoire de l'Egypte*, par E. Amélineau ; — *Encyclopédie moderne*, publiée par Firmin-Didot, Paris, 1848.

3) Ce dixième roi nous semble être le fils de Moezz, c'est-à-dire Nazar ben-Maad Abou-l-Mansour, surnommé el-Aziz-Billah, « le puissant par Dieu ». Ce que nous dit l'histoire correspond assez bien avec la peinture de ci-dessus : son règne de vingt et un ans et six mois fut tranquille ; il épousa une femme chrétienne qui eut beaucoup d'influence sur lui ; « les historiens orientaux représentent ce prince comme étant d'un excellent naturel, aimant son peuple, rempli de bonté, de modération et de clémence » (J.-J. Marcel, *Egypte moderne*, p. 103a).

15. Le onzième roi d'entre eux pratiquera l'iniquité sur toute la terre; il ruinera les ouvrages anciens. Il persécutera ceux qui sont sur la terre, afin qu'on ne trouve plus personne qui y habite ou y séjourne. Tous les hommes gémiront quarante-deux mois. Si le Dieu du ciel le supporte avec indulgence, son règne durera quarante mois[1].

16. Le règne du douzième roi d'entre eux sera affermi par suite des jugements de sa bouche. Il accomplira sur la terre des actions méchantes, tellement que les hommes s'étonneront de ce qu'il a fait. Il y aura beaucoup de guerres pendant son règne. A la fin des temps, un roi troublera complètement le royaume des Ismaélites pendant cent quarante-sept ans. Dans la cent dixième année de son règne, il aura une guerre avec les Éthiopiens. Les Ismaélites régneront sur eux, jusqu'à ce qu'ils aient dépouillé la ville du royaume, laquelle est Souban. Ils leur enverront des messagers pour demander la paix; ils leur donneront de l'argent et de l'or en grande quantité, on leur paiera un tribut en Éthiopie[2].

17. Le treizième d'entre eux n'habitera pas du tout dans ce royaume, et ils ne le craindront pas. Son règne sera de peu de jours[3].

1) La cruauté, la folie et l'orgueil de *El-Hakem* sont connus. Il se fit passer pour Dieu, inscrivit sur un registre le nom de ses adhérents, et ordonna de brûler le Caire; une partie de la ville fut la proie des flammes, l'autre partie fut livrée au plus désastreux pillage par les soldats de Hakem. Quant à la durée de son règne, elle est de pure fantaisie. L'auteur emprunte ce nombre quarante-deux à *Apoc.*, XI, 2, qui l'emprunte à *Dan.*, VII, 25 et XII, 7. Un temps, deux temps et un demi-temps font trois ans et demi, c'est-à-dire quarante-deux mois à trente jours. Hakem périt assassiné sur l'ordre de sa sœur; bien que sa mère fût chrétienne, il maltraita cruellement les Chrétiens et les Juifs.

2) Quel est ce roi qui régna au moins cent dix ans et qui eut beaucoup de guerres pendant son règne? Il faut voir ici, soit une erreur de copiste, soit une intention de l'auteur pour dérouter le lecteur. Daher, successeur de Hakem, fit assassiner les meurtriers de son père, et fit une campagne en Syrie. — La ville de Souban nous semble être Assouân ou Syène, à l'extrémité sud de l'Égypte supérieure. L'orthographe copte de ce mot autorise cette identification, le mot copte étant *soouan*, et en copte le *b* équivaut à la lettre *w* dans la prononciation. L'Égypte fit souvent la guerre à l'Éthiopie et pilla Assouân; la réciproque eut également lieu et le roi de Nubie descendit souvent dans l'Égypte supérieure (cf. J.-J. Marcel, p. 69[a]).

3) Conformément à notre hypothèse, le treizième roi devait être Mostanser,

18. Le quatorzième roi d'entre eux recevra de l'or et de l'argent en grande quantité et il jugera la terre avec équité. Il engagera la guerre avec la Basse-Égypte, afin que l'Égypte soit dans la peine et dans les gémissements. Les Éthiopiens ne se soumettront pas du tout à lui, ils ne lui paieront pas tribut. En ces jours-là il y aura guerre en la terre des Romains. Les Éthiopiens feront la guerre avec les contrées méridionales de l'Égypte; ils pilleront les bourgs et toutes les villes de l'Égypte inférieure, jusqu'à ce qu'ils arrivent à la ville de Cléopâtre qu'elle a bâtie elle-même dans l'Égypte supérieure, laquelle ville est Schmoun. Après ces choses, le roi de Syrie l'apprendra, il redoutera la fin parce que la guerre s'est approchée de lui. A la fin, son règne sera établi et il jouira d'une existence heureuse[1].

19. Ensuite se lèvera un enfant d'entre les Israélites; c'est le quinzième roi d'entre eux. En son cœur, il sera dur comme le fer; il étendra son glaive jusqu'aux Romains; sa main droite sera sur les Éthiopiens. Son visage sera double (fourbe) et son langage sera double (rusé). Pendant les jours de son règne, il y aura un grand trouble sur toute la terre, et sa parole sera violente comme le feu. Les Éthiopiens lui apporteront des dons, de l'or,

ce qui nous donnerait un résultat diamétralement opposé aux données de notre Apocalypse. Si l'on nous permettait de faire une inversion, voici ce que nous proposerions pour expliquer ce passage : nous ferions du treizième roi, le douzième, et du douzième nous ferions le treizième; de la sorte, la longue durée du douzième se comprend si elle est attribuée au treizième, et, *vice versa*, le peu de durée du treizième s'explique si on l'applique au douzième. Si l'on accepte notre proposition, voici les résultats auxquels nous aboutissons : le treizième est Mostanser, fils d'une esclave noire; il monte sur le trône à l'âge de sept ans et règne soixante ans, un des règnes les plus longs des califes. Sous son règne, il y eut des guerres nombreuses; il fut mou, irrésolu et cruel; ce sont ses vizirs et ses conseillers qui jetèrent de l'éclat sur son règne. Bedr-el-Gemaly, gouverneur d'Égypte, réunit des troupes et alla guerroyer à l'extrême sud de l'Égypte supérieure (Éthiopie); il réussit et redescendit en toute hâte, pour s'opposer à l'émir Atsiz, prince turcoman, qui, après plusieurs conquêtes en Syrie, était venu camper dans les plaines qui entourent le Caire.

1) Ce règne doit être celui de Mostaaly, dont le visir Chahyn-Chah-el-Afdal, fut toujours victorieux, et assura au calife la paix et la gloire. C'est sous ce règne qu'eut lieu la première croisade, et on sait la marche victorieuse des croisés à travers la Syrie.

de l'argent, des perles, et il imposera à chacun son travail. Il mènera captives plusieurs nations afin de les pressurer; pendant toute la durée de son règne, elles ne seront pas rassasiées de pain; il n'y aura pas de paix tant qu'il régnera, et de son temps le carnage sera fréquent[1].

20. Quant au seizième roi d'entre eux, il n'y aura pas de guerre dans son royaume, et lui-même ne guerroiera avec personne, et on lui accordera un grand temps (qu'il passera) en paix, et son règne se passera dans la droiture[2].

21. Pour ce qui est du dix-septième roi d'entre eux, une guerre éclatera entre lui et sa nation; c'est lui dont le nom fera le nombre 666. Il s'élèvera de sa nation un homme qui lui fera la guerre; il le poursuivra jusqu'en Égypte avec les richesses de son royaume. Il abandonnera sa nation et son grand peuple et sèmera les richesses dans les places publiques et dans les chemins. En montant dans l'Égypte inférieure avec ses richesses, il s'en ira dans l'Égypte supérieure du côté du midi, dans l'intention de piller Souban, la ville des Éthiopiens, avec le reste de ses richesses. Mais un homme de sa propre nation le tuera dans les contrées méridionales de l'Égypte inférieure, et prendra ce qui lui restera de ses richesses[3].

1) Amr, fils de Mostaaly, monta sur le trône à l'âge de cinq ans et en régna trente; il fut d'abord sous l'excellente influence du visir El-Afdal, puis se lassa de cette dépendance et fit assassiner son visir. Sous le règne d'Amr, les rois chrétiens de Jérusalem s'emparèrent d'Acre, de Tripoli, de Sidon : le comte de Saint-Gilles marcha contre Akkah (Saint-Jean d'Acre), alors gouvernée au nom du calife d'Égypte; il y mit le siège, qui fut long. Amr envoya des renforts (étendit son glaive jusqu'aux Romains — Roumis — Francs); les Francs s'emparèrent de la ville et furent sans pitié pour les habitants. En 1117, Baudouin Ier, successeur de Godefroy de Bouillon, poussa une pointe en Égypte jusqu'à Faramah, à l'est de l'ancienne Péluse. En 1118, les Francs s'emparèrent de Tyr, qui dépendait alors des califes d'Égypte. Il y eut des guerres continuelles sous le règne d'Amr.

2) Hafed, proclamé calife, choisit comme visir Ahmed, remarquable par son intégrité et son zèle. Ses vertus lui attirent la haine des courtisans qui le font assassiner; le même sort atteint le successeur d'Ahmed, qui avait voulu marcher sur ses traces. Hafed prend un dernier visir, Baharam, chrétien sage et habile; il est assassiné. Alors Hafed gouverne par lui-même et se fait aimer par sa sagesse et sa modération.

3) El-Dhafer, fils et successeur de Hafed, monta sur le trône à l'âge de dix-

22. Le dix-huitième roi d'entre eux, au début de son règne, fera de grands maux, mille deux cent soixante jours durant. On lui fera la guerre dans les contrées occidentales, et il remportera la victoire jusqu'au jour de sa mort[1].

23. Ensuite s'élèvera parmi eux un enfant, qui est son fils. Celui-ci est le dix-neuvième roi d'entre eux. Il sera le rejeton d'une double race, car son père est Israélite, sa mère est Romaine[2]. Il y aura guerre en Égypte et en Syrie pendant vingt et un mois. Leur épée tombera sur eux-mêmes en cette guerre. C'est le roi dont le nom fait le nombre 666 ; il sera appelé de ces trois noms : Mamétios, Khalle et Sarapidos[3]. Car il régnera étant enfant, afin de faire beaucoup de mal. Il ordonnera à tous les Juifs qui sont en tous lieux de se rassembler à Jérusalem. Toute la terre sera troublée pendant son règne, jusqu'à ce qu'on ait livré un homme pour un denier. Il est sans pudeur et il oubliera la crainte de Dieu. Il ne se souviendra pas de la loi d'Ismaël son père, ni de sa mère, qu'elle est Romaine ; il sera arrogant, continuellement ivre ; il fera mourir un grand nombre de ceux qui mangent à sa table par des breuvages empoisonnés, et en ces jours il y aura de grandes dévastations. Il affranchira la Syrie et le territoire des

sept ans. Livré sans frein au goût des plaisirs, avide des jouissances de toute espèce, il ne s'occupa nullement des affaires de son royaume ; désireux seulement de jouir, il prodiguait follement son or et ses richesses. C'est sous son règne que Baudouin s'empara d'Ascalon. Les musulmans de Sicile se révoltèrent, débarquèrent en Égypte, incendièrent la ville de Tennys, et repartirent chargés de captifs et d'un immense butin. Dhafer abusa du jeune fils de son visir Abbas, et le père, pour venger son honneur et celui de son fils, fit poignarder le calife et s'empara des richesses que renfermait son palais.

1) Les chroniques parlent peu du règne de Fayez, qui monta sur le trône à l'âge de cinq ans et devint fou ; le début de son règne fut malheureux ; ses deux oncles furent accusés d'avoir assassiné Dhafer, et on les mit à mort ; on reconnut bientôt qu'Abbas était l'auteur du meurtre ; il voulut s'enfuir avec toutes ses richesses ; il fut pris et mis à mort. Alors Telaï fut nommé visir et ramena un peu d'ordre dans les affaires gouvernementales ; il obtint de ne pas être inquiété par des guerres en payant un fort tribut annuel au roi de Jérusalem. — Le nombre mille deux cent soixante jours est emprunté à *Apoc.*, XI, 3.

2) L'auteur doit confondre avec Hakem, dont la mère était chrétienne.

3) M 40 + a 1 + m 40 + e 5 + t 300 + i 10 + o 70 + s 200 = 666. — kh 600 + a 1 + l 30 + l 30 + e 5 = 666. — S 200 + a 1 + r 100 + a 1 + p 80 + i 10 + d 4 + o 70 + s 200 = 666, d'après la valeur des lettres coptes.

Juifs, et tourmentera l'Orient et l'Égypte. Il établira des porteurs de lettres en Égypte. Deux et trois fois dans une seule année, l'Orient sera contre soi-même dans ce règne qui sera le dix-neuvième. Il ne recherchera ni la justice, ni la vérité, mais il cherchera l'or en tout temps. Il établira des régisseurs dans les régions de l'Afrique, et une grande quantité de soldats. La guerre éclatera entre lui et eux ; ils détruiront la multitude qui est avec lui ; il s'établira dans les contrées de l'Afrique, avec ce qui restera de sa troupe, pour plusieurs années, et il ne la vaincra pas (l'Afrique).

Puis se lèvera contre lui une nation étrangère ; on l'appelle Pitourgos (le Turc) ; il lui fera la guerre. Sarapidos dominera sur beaucoup de Romains, sur la Pentapole [1], sur les Mèdes ; sur eux tous il prélèvera un tribut, commandera à leurs villes et pillera la ville qu'il a bâtie, et les contrées que son père avait réunies [2].

1) La Pentapole de Libye : Cyrène, Bérénice, Arsinoé, Apollonie et Ptolémaïs.

2) Il est inutile d'entrer dans beaucoup de détails pour montrer que ce dernier roi clôt aussi la liste des califes fatimites. Adhed monta très jeune sur le trône; il n'était pas le fils de son prédécesseur, mais le petit-fils du calife Hafed. Nous n'avons pas trouvé d'indication concernant la religion et la nation de sa mère. Sous son règne eurent lieu des guerres fréquentes en Égypte et en Syrie ; il suffit de rappeler les noms de Nour-ed-din, d'Amauri Ier, etc. Les trois noms que lui donne l'auteur de notre Apocalypse sont imaginaires ; les valeurs de leurs lettres en copte font, en effet, le nombre 666, ainsi que son nom Adhed : a 1 + d 300 + h 60 + e 5 + d 300 = 666. Il s'adonna à la débauche et à la mollesse, vivant retiré dans son palais et laissant les rênes de l'État aux mains de ses visirs. — Nous pensons qu'il faut rendre Pitourgos par « le Turc », et que ce mot sert à désigner Saladin. En ce qui concerne la mort d'Adhed, les auteurs sont partagés : les uns disent qu'il mourut des suites d'une grave maladie; d'autres, comme Guillaume de Tyr, prétendent qu'il fut mis à mort sur les ordres de Saladin. Quoi qu'il en soit, celui-ci s'empara de ses richesses immenses, perles, pierres précieuses, or et argent. Ces événements se passaient en 1171.

Deux villes portaient le nom d'Eschmoun ou Aschmoun : l'une, sur le canal du même nom, qui n'est qu'une des deux branches du Nil, qui se bifurque à Mansourah, et dont l'une passe à Damiette, tandis que l'autre (canal d'Aschmoun) va se perdre dans le lac Menzaleh. De sanglantes batailles se livrèrent dans ces régions, à diverses reprises, lorsque les croisés occupaient Damiette. En 1219, « le dernier dimanche de carême, le fleuve et le rivage furent tout à coup couverts de bataillons et de vaisseaux ennemis qui, en même temps, atta-

Le Turc se préparera à la guerre, pour enlever le royaume des mains de Sarapidos; jusqu'alors Sarapidos était resté chez lui. Il avait devant lui du butin, car Sarapidos avait devant ses yeux de grandes richesses, de l'or, de l'argent, toutes sortes de pierres précieuses, et des ustensiles désirables de tout genre. Mais on lui annoncera que le Turc s'est rendu maître de toute la Syrie et de ses confins, et il sortira avec un grand trouble avec toute sa troupe; il laissera toutes les dépouilles, n'en emportera rien avec lui; mais il aura une âme de bête, réfléchissant et ne sachant que faire. Puis, lorsqu'il se sera enfui, montant en Égypte, le Turc le devancera avec sa troupe. Ils s'aborderont réciproquement avec leurs troupes, ils lutteront entre eux jusqu'à ce que le sang coule à flots. Le Turc est de race romaine. Il y aura guerre à Eschmoun la ville, jusqu'à ce que l'eau du fleuve soit changée en sang à cause de la grande quantité des blessés à mort. On ne pourra plus en boire l'eau. Beaucoup d'hommes mourront par le glaive, on ne saurait les compter. Ceux qui resteront d'entre eux pilleront leur contrée d'où ils sont sortis. Le Turc fera périr Sarapidos, afin de lui enlever son royaume, de peur qu'il ne relève le royaume des Ismaélites; mais c'est ici la fin de leur nombre.

24. Ensuite s'élèvera contre eux le roi des Romains, il les détruira par le tranchant de l'épée au milieu des Ismaélites dans le territoire de leurs pères réduit en désert. Les Ismaélites seront

quèrent les ponts, les galères et le camp des croisés : le combat dura jusqu'à la nuit; les Sarrasins perdirent cinq mille de leurs guerriers et trente de leurs navires » (Michaud, *Histoire des croisades*, livre XII, p. 462). En 1221, les chrétiens essuyèrent sur les bords du canal d'Aschmoun un désastre qui eut pour conséquence l'évacuation de Damiette. C'est également sur les bords du canal d'Aschmoun que se livra (1250) la bataille de Mansourah, où Louis IX fut fait prisonnier.

L'autre ville du même nom, Aschmouneïn, plus au sud, en remontant le Nil, a été aussi le théâtre d'une bataille entre les troupes de Nour-ed-din, commandées par Schircou et son neveu, le jeune Saladin, et l'armée des Francs auxquels s'étaient unis les Égyptiens. Les chrétiens et les Égyptiens furent mis en pleine déroute. Peu s'en fallut que le roi Amauri ne fût fait prisonnier (1167). (*Bibliothèque des croisades*, Michaud, 4e partie, Chroniques arabes, p. 124 et suiv.). C'est apparemment de cette dernière ville qu'il est question dans notre Apocalypse.

asservis aux Romains pour toujours; les Romains domineront sur l'Égypte quarante ans durant[1].

25. Ensuite deux nations se lèveront, du nom de Gog et de Magog; elles bouleverseront la terre pendant plusieurs jours; leur nombre est grand comme celui des grains de sable[2].

26. Puis apparaîtra l'Antichrist qui en abusera plusieurs. Lorsqu'il se sera fortifié, il séduira même les élus. Il fera périr les deux prophètes Énoch et Élie, de sorte que pendant trois jours et demi ils seront morts dans les places publiques de la grande ville de Jérusalem.

27. Ensuite l'Ancien des jours les ressuscitera. C'est lui que je

1) La date de quarante années ne répond pas à l'histoire. Les croisés firent une première expédition en Égypte en 1164 sous le roi Amauri. Cette expédition fut suivie de plusieurs autres, 1167, 1168, 1174 et 1217, au cours de laquelle les chrétiens s'emparèrent de Damiette (1219), qu'ils durent évacuer en 1221, après les désastres qu'ils éprouvèrent sur les bords du Nil et du canal d'Aschmoun. — En 1249, saint Louis débarqua en Égypte et s'empara de nouveau de Damiette; mais le désastre de Mansourah (1250) et la captivité du roi mirent fin à cette occupation. — Ces deux périodes d'occupation de l'Égypte par les croisés ne correspondent pas au nombre d'années indiqué par notre Apocalypse apocryphe.

2) On peut ne voir dans cette invasion de Gog et Magog qu'une allusion à Ezéchiel, XXXVIII et XXXIX, visé déjà par l'Apocalypse de Jean, XX, 8. — Cependant il se pourrait que ce ne fût pas une simple réminiscence et qu'il soit ici question d'un fait historique contemporain. C'était l'époque du grand mouvement des hordes mongoles et de l'ébranlement immense causé dans le monde entier par la formidable invasion de Djenghis-Khan (1164-1227), continuée par son fils Octaï (1227), et son petit-fils Houlagou (1251). Ce dernier envahit l'Asie occidentale, détruisant toutes les principautés seldjoucides, et se préparait à marcher sur l'Égypte, qui tremblait déjà à l'approche de l'invasion lorsque Houlagou, changeant de plan, se tourna vers l'Inde. — Cette invasion mongole ou tartare, qui jeta la terreur des mers de la Chine à l'océan Atlantique, était regardée comme un fléau de Dieu, et les Mongols, comme des démons envoyés pour punir les crimes de l'humanité. *Tartari, imo Tartarei* était un jeu de mots universel au commencement du XIIIe siècle (cf. *Encyclopédie moderne*, Firmin Didot, 1860, art. *Mongolie*). Ajoutons comme curiosité un passage du *Livre de l'Abeille*, qui indique l'endroit où Gog et Magog seront anéantis : « Ils détruiront la terre et on ne pourra plus y habiter. Après une semaine de cette rude affliction, ils seront tous détruits dans la plaine de Joppa, pour y être tous enterrés ensemble avec leurs femmes et leurs fils et leurs filles; et au commandement de Dieu, l'un des anges descendra et les détruira en un moment » (p. 129, § 54 *in fine*).

vis venant avec les nuées du ciel, semblable à un fils d'homme [1]. Sa puissance est une puissance éternelle et son règne n'aura pas de fin. C'est lui qui mettra à mort l'Antichrist et toute la multitude qui est avec lui. Malheur alors en vérité à toute âme qui habitera en ce temps-là sur toute la terre, car il y aura de l'iniquité, une grande affliction et des gémissements ; mais le salut de l'homme est entre les mains du Dieu du ciel. C'est ici la fin du discours. »

28. L'ange me dit : « Daniel, Daniel, consigne ces discours, scelle-les jusqu'au temps où ils s'accompliront [2], car c'est la fin de tout. » Moi Daniel je me levai, je mis un cachet aux discours, je les scellai. Je glorifiai Dieu, le père de toutes choses et le seigneur de l'univers, lui qui connaît les temps et les moments [3]. A lui la gloire et la puissance à jamais ! Amen.

(*A suivre.*)

Frédéric MACLER.

1) Cf. *Dan.*, VII, 13, et *Apoc.*, XIV, 14.
2) Cf. *Dan.*, XI, 4, et VII, 26 et 27.
3) Cf. *Actes des Apôtres*, I, 7 ; *Matth.*, XXIV, 36 ; *Marc*, XII, 32 ; I, *Thessal.*, V, 1.

UNE

NOUVELLE PHILOSOPHIE

DE LA RELIGION

EDWARD CAIRD, *The evolution of religion*

(DEUXIÈME ARTICLE)[1]

Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* se souviennent peut-être encore qu'un article paraissait ici même, il y a quelques mois, consacré à la philosophie de la religion qu'exposait, dans un livre récent, M. Edward Caird. Nous avions tenté de caractériser les tendances principales et de dégager les idées maîtresses de cette doctrine nouvelle, de cette dogmatique hardie qui transforme l'histoire en une vivante dialectique et substitue aux affirmations immobiles des théologies traditionnelles des conceptions en perpétuel avenir, qui tendent à l'avènement d'une religion unique, sans dogmes arrêtés et sans pratiques, dont les souples formules renferment toutes cependant quelque parcelle du très haut idéal un instant réalisé, mais sous une forme enveloppée encore et à demi-symbolique, dans la conscience de Jésus, et impliquent avec la foi en un Dieu, père des hommes, la nécessité morale de l'universelle charité envers tous nos frères en humanité. Nous avions alors montré que, lorsqu'on parvenait à se soustraire au charme de cette séduisante, habile et éloquente argumentation, on apercevait aussitôt à la théorie défendue par M. Caird des objections multiples, les unes d'ordre historique et exégétique, les autres d'ordre proprement philosophique. Nous voudrions aujourd'hui, et sans plus long préambule, exposer quelques-unes d'entre elles avec les développements qui conviennent.

1) Voir le n° de novembre-décembre 1894 (t. XXX, n° 3), p. 243-318.

La critique qui se présente tout d'abord à l'esprit, c'est que le livre de M. Caird ne répond point à son titre, ou n'y répond du moins que très imparfaitement. Ce n'est pas à dire vrai l'évolution de la religion qui y est étudiée, mais l'évolution du christianisme et celle des dogmes et des croyances qui ont préparé son avènement ou sont entrés comme éléments constitutifs dans la formation de ses propres dogmes. Pour M. Caird, le christianisme évangélique est l'aboutissement naturel de tout le développement religieux antérieur de l'humanité ; c'est chose certaine, si on limite son examen précisément à cette portion de l'humanité, dont les croyances, les façons de sentir et de penser, les conceptions sur Dieu et sur l'Univers, sur la destinée de l'homme et son rôle en ce monde, ont engendré les sentiments et les idées qui devaient trouver dans la conscience religieuse du Christ leur forme la plus haute, c'est-à-dire en réalité aux Grecs et à leurs parents de race et aux Sémites, mais il n'en va plus de même, si on ne laisse pas hors de son cadre les peuples qui n'ont point été historiquement en relation avec les populations de race hellénique ou juive. Personne ne saurait être surpris que M. Caird, ayant puisé à des sources grecques et hébraïques les conceptions dont s'est nourrie sa pensée religieuse, retrouve dans l'évolution historique des religions d'origine hébraïque et grecque, les mêmes processus qu'il lui est donné de saisir en action dans sa propre conscience : il est Hébreu et Grec par l'éducation, par la contagion du milieu où il vit, milieu tout saturé des hautes idées des philosophes antiques et des sentiments moraux qui animaient les prophètes juifs, et nous en pouvons dire autant de chacun de nous, puisque tous nous avons subi la double influence du christianisme et de l'antiquité classique, que ceux même qui ont été élevés en dehors de toute foi religieuse et dans l'entière ignorance de la Grèce, n'ont pu se soustraire à l'insensible, mais pénétrante action de la société où ils ont appris à penser et à vivre, et que c'est sur des modèles helléniques et juifs qu'ont été conçus les idéaux divers de cette société, que toutes les règles d'action qui y sont acceptées, toutes les idées morales qui y sont inconsciemment jugées vraies ont leurs lointaines origines en Judée ou en

Grèce et procèdent par une série de lentes transformations de conceptions créées par le génie des métaphysiciens hellènes et des prophètes d'Israël.

M. Caird saisit en sa conscience une certaine conception de la religion, qui résulte de la synthèse en une idée supérieure de deux conceptions antithétiques, nécessaires toutes deux et correspondant à deux aspects également vrais, également importants du Divin et de ses relations avec l'homme, son aspect objectif ou naturiste, son aspect subjectif ou spirituel. Ce développement ternaire de la pensée religieuse lui semble avoir ses raisons dans la nature même des choses, et lui apparaît comme la loi d'évolution à laquelle toute théologie est nécessairement soumise ; pour le démontrer, il s'efforce d'établir que cette loi s'est historiquement vérifiée au cours des transformations qu'ont subies les croyances hébraïques et grecques et qui ont abouti à cette synthèse plus vaste du christianisme évangélique, point de départ de transformations et de différenciations nouvelles, destinées à permettre à des dogmes nouveaux, plus synthétiques encore et plus explicites, plus entièrement débarrassés de toute enveloppe symbolique, de venir au jour. Mais il ne s'avise point que si sa pensée offre cette structure, si les choses se présentent à elle sous cet angle particulier, cela ne tient peut-être pas à des raisons métaphysiques profondes, mais tout simplement à ce que sa pensée s'est formée et développée sous l'influence d'esprits qui possédaient déjà cette structure, et dont le développement était précisément soumis à cette loi particulière d'évolution, qu'il veut élever jusqu'au rang de loi universelle de l'intelligence. Nul doute qu'il ne constate, soumises à des lois identiques, la pensée religieuse hébraïque et grecque d'une part et la sienne propre de l'autre, puisque c'est dans les livres et les traditions de la Judée et de la Grèce que sa pensée à lui trouve ses origines. L'histoire doit ici nécessairement confirmer ce que nous enseigne l'analyse de notre propre conscience, puisque l'histoire, en ce cas, c'est l'étude des éléments mêmes dont s'est formée notre conception personnelle du Divin.

La vérification aurait une tout autre valeur, si l'analyse, au lieu de s'attacher aux idées religieuses de peuples dont la civili-

sation a engendré la nôtre, s'appliquait aux dogmes et aux pratiques de groupes ethniques qui n'ont eu avec ceux auxquels nous appartenons que de fortuits et récents contacts et dont les croyances ne sont pas venues influencer et modifier les nôtres. Rien ne démontre que si M. Caird avait étendu à un plus large domaine ses recherches, s'il avait étudié par une méthode vraiment comparative les diverses manifestations religieuses de l'humanité, il se serait trouvé en état de maintenir dans leur intégralité les conclusions auxquelles ses analyses partielles l'ont conduit et dont la simplicité même et la parfaite rigueur logique n'est point sans soulever quelque méfiance. Dans l'aire restreinte même où, en réalité, il s'est volontairement confiné, bien des faits apparaissent, tels que le naturisme des anciennes religions sémitiques ou la haute spiritualité des conceptions que les Grecs de l'âge classique se formaient de la religion, morale à leurs yeux plus encore que théologie, qui ne s'adaptent qu'à grand peine à la place que leur impose sa théorie générale; les divergences de détail, les désaccords se multiplieraient dès que s'étendrait le territoire à explorer. Il est possible néanmoins qu'après une telle enquête, la construction que M. Caird a édifiée demeurât dans ses lignes générales intacte, mais il est possible également que les faits nouveaux que cette comparaison plus étendue des diverses formes religieuses mettrait au jour, le contraignissent à en modifier profondément le plan et à concevoir tout autrement qu'il ne l'a fait l'évolution religieuse de l'humanité tout entière; on peut enfin concevoir qu'il existe des types religieux distincts, irréductibles les uns aux autres et répondant à des structures mentales foncièrement diffférentes, dont ces recherches viendraient révéler l'inconciliable opposition, opposition qui ne se limiterait pas aux conceptions seules, mais s'étendrait encore à la loi qui préside à leurs transformations et à leur développement.

Ce que l'ethnologie comparée nous a appris de l'étonnante ressemblance des manifestations de l'activité humaine dans les diverses races, en ces âges lointains surtout où des différences moins profondes séparaient les uns des autres les multiples variétés

en lesquelles se ramifie l'humanité, rend cette dernière hypothèse de beaucoup la moins vraisemblable. M. Caird n'avait pas cependant le droit de l'écarter *a priori*; il était astreint tout au moins à la discuter, et s'il ne voulait pas assumer la tâche, très digne de le tenter, d'en démontrer l'inexactitude, du moins devait-il indiquer les raisons qui le faisaient, à cause de sa trop faible probabilité, ne s'y arrêter point. Mais de ce qu'une loi unique aurait présidé au développement religieux de l'humanité, il ne s'en suivrait pas que la loi à laquelle se serait trouvé assujettie l'évolution du christianisme et des religions dont il procède ne constituerait point une forme déjà hautement différenciée de cette loi générale, et dont les particularités risqueraient de masquer la signification d'ensemble; ces particularités même, ce peut-être au reste à des circontances historiques contingentes, à l'action personnelle de grands initiateurs religieux qu'elle les doive, elle ne saurait, en ce cas, être considérée comme la norme nécessaire où se doit ajuster toute pensée en raison même de la structure générale de l'esprit.

On ne saurait assimiler l'évolution religieuse de l'humanité au développement logique d'un concept. Sur un fond primitif uniforme des conceptions diverses se sont venues greffer qui n'étaient point toujours logiquement liées aux idées anciennes, qui en tous cas n'en procédaient pas nécessairement. Ces conceptions nouvelles, presque toujours, ont été l'œuvre personnelle, œuvre aussi individuelle qu'un poème ou une statue, d'hommes ou de groupes d'hommes particuliers. Elles se sont lentement substituées dans la conscience des divers peuples aux dogmes plus anciens, grossiers et naïfs, ou du moins elles les ont changés, transformés; elles les ont réduits à n'être plus que des allégories et des symboles, tandis qu'elles-mêmes s'altéraient à leur contact. Ces croyances et ces idées de création récente ont singulièrement différé les unes des autres; elles ont été aussi variées qu'étaient uniformes et monotones les conceptions primitives et s'il se semble se créer de nouveau au sein de l'humanité une religion unique, si un idéal commun commence à se dégager où tendent les aspirations de tous ceux auxquels la science

et la morale ne sauraient à elles seules suffire, du moins est-il certain qu'on ne pourrait que très difficilement saisir des traits de ressemblance bien nombreux entre cette foi religieuse, qui s'enveloppe au reste des formules dogmatiques les plus diverses, et les vieilles croyances primitives, patrimoine de nos lointains ancêtres.

Cette foi nouvelle est la synthèse des diverses conceptions religieuses qui ont apparu au cours de l'évolution historique; elle procède de ces croyances de seconde formation qui sont venues compliquer et modifier les idées que les hommes se faisaient anciennement des Dieux et leurs rapports avec l'univers. Ce n'est donc pas en elle que nous pouvons espérer de découvrir arrivée à une phase nouvelle de son développement organique la religion instinctive et commune de l'humanité : c'est un produit factice et récent du travail de la pensée réfléchie sur les dogmes et les sentiments nouveaux dont les grands initiateurs religieux ont enrichi notre héritage. Et si l'on s'en tient aux formules dogmatiques elles-mêmes, aux rites, aux idées théologiques sur la nature de Dieu, la destinée de l'âme, les relations qui unissent les hommes à l'Être divin qui les a faits, nulle unité n'apparaît, mais une étrange diversité d'interprétations, de manières d'agir et de croire se manifeste au contraire tout aussitôt.

Je sais bien que M. Caird répondrait que ce n'est pas du contenu de la conscience religieuse qu'il a voulu parler, mais de la loi d'évolution à laquelle sont soumis ces concepts. On peut objecter à cette réponse même que les deux choses ne sont pas indépendantes l'une de l'autre et que la transformation profonde qu'ont apportée aux croyances religieuses de l'humanité les créations successives des prophètes, des théologiens et des philosophes n'a pas été sans modifier jusqu'aux processus psychologiques impliqués dans toute conception de cet ordre. La fonction de la religion a en effet changé; elle n'a plus dans la vie humaine le même rôle ni la même place qu'elle occupait autrefois, ses relations avec les autres activités de l'esprit se sont modifiées; elle n'a plus pour tâche de satisfaire aux mêmes besoins que jadis et d'autres besoins se sont éveillés, tout aussi impérieux, qu'il lui faut main-

tenant apaiser. Confondue avec la science balbutiante encore dans la pensée rudimentaire du sauvage, elle s'en distingue à grand peine, alors que la connaissance scientifique commence à conquérir son originalité propre et son autonomie, et se trouve avec elle en perpétuels conflits. Aujourd'hui, les deux domaines sont entièrement séparés et c'est à peine si, ça et là, il subsiste entre eux quelques points de contact. Indépendante tout d'abord de la morale, comme aussi la morale est indépendante d'elle, elle finit par l'absorber tout entière en elle en même temps qu'elle la réduit à dépendre de ses dogmes. Puis en une phase nouvelle de l'évolution, la religion et la morale tendent de nouveau à se séparer pour recouvrer chacune sa physionomie originale et se limiter à sa fonction propre, mais modifiées profondément l'une et l'autre par l'étroite association qui si longtemps les a unies. S'il en est bien ainsi, si les conceptions religieuses ont si complètement changé de fonction, de rôle et de signification, au cours de l'évolution, n'est-il point évident qu'il est téméraire de vouloir dégager de l'étude de deux ou trois formes religieuses et de celles qu'elles ont engendrées les lois générales du développement des idées et des sentiments religieux dans l'humanité entière? L'importance historique prépondérante du christianisme, sa prodigieuse importance surtout comme facteur de notre civilisation, de notre moralité, de notre pensée, la noblesse et la beauté des conceptions, le charme pénétrant et fort des sentiments qui ont trouvé dans les traditions évangéliques leur expression parfaite, nous dissimulent la vérité du fait qui s'impose cependant à tout esprit réfléchi, c'est que le christianisme et les croyances qui lui sont immédiatement apparentées et dont il est l'aboutissement naturel et l'harmonieuse synthèse, ne sauraient être identifiés avec la religion commune de l'humanité. Cela nous le savons de reste, mais nous faisons toujours comme si nous ne le savions pas, nous ne parvenons pas à n'être point dupes de ce mirage et il arrive même que comme ce sont les éléments les plus spécifiquement helléniques ou juifs, les éléments surtout les plus spécifiquement chrétiens, qui ont marqué notre pensée européenne de la plus profonde et de la plus nette em-

preinte, ce soit ceux-là qui nous apparaissent comme le produit nécessaire de la structure mentale commune.

Pour résumer en deux mots notre critique, M. Caird a retrouvé sans doute se vérifiant à chaque étape de l'évolution religieuse gréco-hébraïque la loi que lui avait permis de formuler *a priori* l'analyse des conditions générales de la pensée, mais la pensée qu'il avait analysée, c'était sa pensée, à lui, c'est-à-dire précisément une pensée dont tout le développement a été conditionné par des idées et des sentiments chrétiens, des conceptions qui ont leur origine en Grèce et en Judée. Les conclusions auxquelles M. Caird est parvenu sont peut-être exactes, mais la méthode qu'il a suivie ne lui permet pas de démontrer qu'elles le sont. Il eut mieux fait de les limiter expressément au christianisme seul et aux religions qui ont prépare son avènement, puisqu'aussi bien c'est à ce domaine qu'il a limité ses recherches personnelles et précises. Elles eussent pris par là une solidité et une valeur plus grandes et le but qu'il se proposait en réalité, la reconstruction, au moyen d'une dialectique historique, d'une dogmatique mieux appropriée aux aspirations et aux besoins de notre temps, eût été tout aussi sûrement atteint. On aurait pu alors comparer les résultats qu'aurait donnés cette enquête sur des documents de même famille à ceux qu'aurait permis d'atteindre l'analyse d'autres formes religieuses dont le développement historique a été indépendant, relativement du moins, de celui des religions gréco-hébraïques. Les lois ainsi dégagées auraient eu une signification et une portée tout autres et le livre où M. Caird les aurait exposées, s'il avait voulu assumer à lui seul cette tâche gigantesque, aurait répondu cette fois à son titre : L'évolution de la Religion. Peut-être aurait-il ressemblé de très près à l'ouvrage qu'il a publié, mais en matière historique, il ne suffit pas que ce que l'on affirme soit juste, il faut être en droit de l'affirmer et ne rien avancer que preuves en mains. M. Caird répondrait peut-être qu'il a voulu faire œuvre de théologien et de philosophe et non d'historien, que l'histoire n'a été pour lui qu'une méthode d'exposition dialectique et il y aurait dans cette réponse une part de vérité, mais son livre se présente sous les apparences d'un ouvrage histori-

que, on est donc fondé à exiger qu'il soumette aux règles de critique dont les historiens ont coutume de faire usage pour déterminer la valeur des preuves, les arguments dont il se sert.

Un autre point faible du système de M. Caird, c'est la conception étroite et par la même inexacte qu'il semble se faire de la religion. Elle paraît parfois se réduire pour lui à un système de connaissances, à un ensemble de réponses à des questions posées sur l'Homme, sur l'Univers et sur Dieu. Aussi sa théologie consiste-t-elle essentiellement en une théorie de la connaissance religieuse et ne consiste-t-elle guère qu'en cela. L'élément émotionnel dont le rôle semble prépondérant dans le développement de la religion, si on la considère du moins dans les phases les plus récentes de son évolution, paraît rejeté au second plan et bien que M. Caird n'en conteste nulle part l'importance, il ne lui accorde jamais explicitement la place considérable qui lui appartient légitimement dans l'explication des manifestations religieuses. Les rites, les cérémonies, les pratiques, le culte même, c'est à peine si M. Caird s'y arrête en passant et seulement quand ces actes religieux lui paraissent commenter quelque formule dogmatique. C'est à coup sûr à ses yeux l'accessoire; à un point de vue théologique et philosophique, il peut avoir raison, mais historiquement, si telle est bien sa conception, il a tort, à n'en pas douter. On croirait parfois à lire son livre que nulle différence ne sépare une religion d'un système de métaphysique, et en effet, si on pouvait retrancher d'une religion à la fois les actes cérémoniels auxquels elle conduit et les sentiments qui trouvent leur expression dans ses formules dogmatiques, si on la réduisait à un ensemble de préceptes moraux et de conceptions théologiques, elle ne se distinguerait plus en réalité que bien faiblement d'une métaphysique et seulement, à vrai dire, par l'origine que traditionnellement lui attribueraient ses fidèles.

A un stade antérieur de l'évolution, c'est à une mythologie que se ramènerait une religion dont on aurait ainsi éliminé tout ce qui ne constitue point une réponse à une question posée, tous les éléments dont le caractère n'est pas exclusivement intellectuel. S'il faut comprendre la religion, comme l'a parfois semblé

comprendre M. Caird, elle se trouve alors soumise dans son évolution à la célèbre loi des trois états, formulée par Aug. Comte : les conceptions métaphysiques doivent faire s'évanouir devant elles les symboles religieux, tandis que les théories métaphysiques à leur tour verront diminuer chaque jour l'étendue de leur domaine, qu'envahissent de toutes parts les explications scientifiques, les réponses « positives » aux questions qu'obligent de se poser les multiples phénomènes de l'Univers et les problèmes de notre destinée morale et sociale. Pour que la religion puisse conserver à côté de la métaphysique et de la science son existence propre et son autonomie, pour qu'on puisse la considérer comme une manifestation originale de l'âme humaine, irréductible à toute autre activité mentale, il faut de toute nécessité qu'au nombre de ses éléments constitutifs il y en ait que l'on soit impuissant à ramener à des connaissances, à des phénomènes de représentation, à des idées. Toute religion est un élan, une aspiration, une tendance, elle ne pourrait donc se réduire à une perception de la réalité, lors même que cette réalité serait le principe dernier des choses, que ce serait Dieu; et encore bien moins se pourrait-elle, par conséquent, ramener à un ensemble d'inférences hypothétiques sur la nature du Divin et les relations qui l'unissent à l'humanité. La théologie peut bien être considérée comme un ensemble de concepts, mais la théologie est le produit de l'étude méthodique et réfléchie de la religion, elle n'est pas plus la religion que la physiologie n'est l'organisme humain, ou la chimie les corps qui réagissent dans les cornues; la religion est essentiellement un mode particulier de vie intérieure et un ensemble d'actes en lesquels cette vie s'exprime au dehors, les dogmes ne font que la traduire et l'immobiliser en formules abstraites, ils ne la constituent pas.

C'est cette nature intime de la religion, ce fait qu'elle n'est point, comme la science ou la métaphysique, un système de concepts, mais essentiellement un ensemble d'actes et d'émotions, qui a puissamment contribué à ce qu'elle en soit venue à s'identifier avec la morale, à se réduire même à n'être plus qu'une sorte de morale surnaturelle, une règle de vie et un principe de vie, inspirés d'en

haut. Nous nous sommes efforcés ailleurs[1] de montrer l'indépendance réelle de la religion et de la morale et leurs origines distinctes, mais leurs affinités sont impossibles à méconnaître et ces affinités consistent en grande partie en ce qu'elles impliquent toutes deux des éléments émotionnels, qui par définition même doivent demeurer et demeurent en effet exclus de toute conception scientifique. La croyance morale comme la croyance religieuse est un *acte* de foi, on croit parce qu'on veut croire, on croit pour satisfaire un besoin de l'âme. On ne peut pas prouver la foi, on peut seulement prouver l'exactitude ou la vraisemblance d'une interprétation théologique, la foi étant donnée ; la foi, c'est l'expérience interne d'un certain mode de vie, qui nécessite ou paraît nécessiter l'affirmation de certains postulats, ce n'est pas un ensemble de connaissances objectives vérifiables. Il en est à ce point de vue des affirmations morales comme des affirmations religieuses et c'est ce qui rend vaine l'espérance de déduire de la science un idéal moral : tout ce qu'elle peut fournir, ce sont des règles pratiques d'action. Ces relations étroites qui existent entre la morale et la religion permettent précisément de comprendre comment, en de certaines âmes, elles peuvent arriver à se confondre ou à remplir la fonction l'une de l'autre. Le caractère émotionnel et actif de la religion est d'ailleurs d'autant plus marqué que la religion se différencie plus complètement des autres manifestations psychologiques avec lesquelles elle est à l'origine étroitement mêlée et qu'on l'étudie par conséquent en des formes plus récentes, plus entièrement affranchies de la mythologie, en des formes où les mythes explicatifs anciens se sont réduits à n'être plus que des symboles expressifs d'états d'âme.

Ce n'est point à dire qu'une religion puisse subsister d'où tout élément intellectuel soit absent, et qu'une foi sans dogmes ne soit point destinée à s'évanouir lentement comme le parfum laissé au creux d'un vase ou au repli d'une étoffe ; il est nécessaire à l'homme religieux de ne pas sentir seulement sa foi, mais de

1) La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. (1894). — Du rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparées (*Revue de l'Histoire des Religions*, septembre-octobre 1895.)

pouvoir se représenter à lui-même le sentiment qu'il éprouve et l'objet auquel il tend; aussi une théologie doit-elle exister aussi longtemps qu'il existe une religion. Mais, à mesure que l'on remonte en arrière vers les lointaines origines de notre race, une part plus large appartient dans la religion aux connaissances, aux explications, aux mythes enfin, c'est que la science ni la métaphysique ne se sont encore séparées d'elle, c'est que la morale n'a point encore contracté avec elle de liens, qu'elle concentre en elle seule toute la pensée humaine et demeure sans action sur toute une vaste province de l'activité des hommes, leurs relations les uns avec les autres. Elle est alors comme l'encyclopédie de tout ce que savent ou croient savoir les hommes; elle est essentiellement une fonction intellectuelle, mais il faut se bien pénétrer de la pensée que ce n'est pas son caractère propre, et qu'elle tendra à s'en dépouiller à mesure qu'elle se différenciera des autres activités mentales. Il est donc impossible de réduire l'évolution religieuse à un développement logique de concepts, procédant régulièrement les uns des autres, et, bien que M. Caird n'ait point explicitement dit que c'était ainsi qu'il la fallait envisager, bien qu'il tende à identifier la religion et la morale, bien qu'il ait même consacré au sentiment religieux et à ses tonalités diverses quelques-unes des meilleures pages de son beau livre, il semble raisonner cependant comme si ce qui dominait toute la religion, c'était le problème théologique de la connaissance de Dieu, et non pas la notion mystique de la vie en Dieu.

M. Caird, il ne faut pas l'oublier, n'est pas par profession un historien des religions; c'est avant tout un métaphysicien, et métaphysicien il est resté dans ce domaine nouveau où sa haute curiosité et son ardente préoccupation des destinées morales de l'humanité l'ont conduit. Il a, du reste, lui-même senti qu'une conception tout intellectualiste de la religion ne répondait qu'incomplètement à la réalité des faits, et par une sorte de réaction il est venu à en donner une définition qui ne péche plus par son étroitesse, mais que son ampleur même, tout au contraire, rend inexacte. « La religion d'un homme, écrivions-nous, c'est en réalité, [pour M. Caird], sa pensée et sa vie entières, envisagées, sui-

vant l'expression de Spinoza *sub specie œterni*; c'est l'attitude de sa raison et de ses sentiments envers l'âme qu'il se sent être et l'univers qui l'entoure; c'est l'effort de sa réflexion pour ramener à l'unité les détails de ses perceptions et de ses états de conscience et pour opérer une suprême et définitive synthèse entre l'image qu'il a du monde et la connaissance qu'il a de lui-même » Remarquons tout d'abord que les éléments intellectuels prédominent encore étrangement dans cette conception que se fait M. Caird de la religion, que le sentiment y joue un rôle subordonné, que les actes, les pratiques, les rites n'y tiennent aucune place et que malgré cette affirmation qu'il a énoncée que l'histoire de la religion, c'est l'histoire tout entière de l'âme humaine, il semble la réduire à n'être qu'une métaphysique émue, une métaphysique où les raisons du cœur font entendre leur voix à côté des raisons de la raison.

Mais, si malgré sa bonne volonté de ne pas donner de la religion une définition trop étroite, il a laissé en dehors de l'idée qu'il s'en ait formée quelques-uns des éléments, qui semblent le plus essentiellement la constituer, en revanche il a fait rentrer dans le domaine qui lui appartient tout un ensemble d'états de conscience et d'activité mentales, qui paraissent devoir en demeurer exclus. A prendre les choses à la lettre, la science deviendrait, d'après M. Caird, une province de la religion et toute activité synthétique, par le seul fait qu'elle serait synthétique, obtiendrait de droit le nom de religieuse. Mais, si à l'origine, science, religion et métaphysique se confondaient en effet, nul trait peut être de l'évolution intellectuelle n'est mieux marqué que leur différenciation progressive. Il est certain que l'âme humaine n'est pas divisée en compartiments séparés par des cloisons étanches, et il n'est pas douteux que les sentiments religieux d'un homme, ses conceptions scientifiques, les règles pratiques auxquelles il adapte sa conduite, l'idéal de bonté et de beauté qu'il se forme ne demeurent point isolés en lui et réagissent d'ordinaire les uns sur les autres; mais il n'en est pas moins vrai que ce sont là autant de classes différentes de faits qui demandent à n'être pas confondues et à être étudiées chacune en elle-même et

pour elle-même, que ces états de conscience divers ont dans la vie mentale et sociale des fonctions distinctes et qu'il faut, si l'on veut rester exact et clair, considérer comme distinctes, encore qu'il existe entre elles comme entre toutes les fonctions d'un être vivant d'innombrables liens.

Pour multiples que soient ces liaisons, elles ne sont peut-être pas cependant aussi étroites que les conçoit M. Caird et c'est forcer le sens des mots, que de déclarer que tout être raisonnable est, en tant que tel, un être religieux, parce qu'une nécessité rationnelle nous oblige, puisque le sujet et l'objet n'ont de signification qu'opposés l'un à l'autre, que tout le contenu de chacun d'eux, c'est précisément son mouvement vers l'autre, à admettre qu'ils ne sont que la réalisation ou la manifestation d'un troisième terme, qui les domine tous deux. Ce troisième terme, nous l'appelons Dieu. Mais qu'a de commun ce Dieu, qui n'est qu'un principe logique de synthèse rationnelle, ce Dieu, dont l'idée a pour rôle de rendre intelligibles les lois formelles de la pensée avec la religion, au sens réel et historique du mot? Que ce principe d'unité existe, nous n'en disconvenons pas, que notre raison développée et éclairée en postule l'existence nécessaire, c'est ce que l'on pourrait tenter de démontrer avec quelques chances de succès, mais ce qui est certain d'autre part, et M. Caird lui-même est contraint de l'avouer, c'est que les hommes, aux premières phases de l'évolution religieuse, n'avaient nul sentiment bien net de cette nécessité logique, qu'ils ne pouvaient même concevoir une idée aussi abstraite que cette conception d'un être dont toute l'essence consiste à concilier en lui ces deux termes opposés, le monde, c'est-à-dire l'ensemble des choses pensées, et l'esprit qui les pense.

Il faut donc renoncer à rechercher en elle l'origine psychologique de la religion et il faut y renoncer d'autant plus qu'un tel principe fût-il conçu, il n'apparaîtrait pas nécessairement à la conscience avec les attributs multiples qui sont à l'origine inséparables de l'idée d'un Dieu, ni surtout avec les attributs moraux qui, à une époque plus récente, sont entrés comme éléments essentiels dans la conception du Divin. Et ceux même qui de nos jours seraient conduits à affirmer qu'il est logiquement impossi-

ble de concevoir l'ensemble des choses comme une chaîne indéfinie de phénomènes à double aspect, objectif et subjectif, et qu'une substance unique doit être postulée en laquelle ces phénomènes aient leur commun principe d'existence, rien ne prouve que cette unité, ils l'adorent ou la redoutent, qu'ils la vénèrent ou l'aiment, qu'ils l'invoquent, qu'ils soient provoqués à des actes par l'idée qu'ils en ont, qu'elle joue dans leur vie morale un rôle efficace, qu'elle soit pour eux la source d'émotions, pareilles à celles que provoque la beauté. Si elle ne détermine en leurs âmes rien de tout cela, comment les pourra-t-on considérer comme des hommes religieux, et cependant, en acceptant le criterium même fondé par M. Caird, ce seront des êtres raisonnables.

Ce besoin de cohérence, de liaison rationnelle, entre les diverses conceptions qui occupent simultanément l'esprit, entre les solutions qui sont données aux multiples problèmes qui sollicitent la curiosité de ceux dont les yeux s'ouvrent sur le monde qui les enveloppe, est au reste un besoin relativement récent : contemporain de l'éveil de la pensée métaphysique, c'est le précurseur de la science réfléchie et consciente de son but et de son office propres. Les sauvages se soucient peu que leurs explications se contredisent, elles ne les satisfont pas moins pour cela et ce sont cependant en un sens les plus religieux des hommes : toutes leurs pensées sont mêlées de conceptions religieuses, des motifs religieux déterminent tous leurs actes.

S'il est un concept métaphysique qui soit obscurément présent dans les âmes grossières et très simples de ces hommes en qui nous pouvons espérer de saisir encore la religion en ses premiers rudiments, c'est cette idée d'un au-delà, d'une réalité qui nous déborde de toutes parts et que nous n'atteignons qu'à peine, d'un infini en un mot, dont Max Müller a voulu faire la source commune de toutes les notions religieuses ; il semble qu'il soit allé trop loin et qu'une telle idée même ne soit guère accessible à l'esprit, incapable de hautes abstractions, des premiers créateurs de mythes, mais du moins un sentiment confus de cet infini peut-il exister et existe-il en effet dans les intelligences à une époque où l'idée de l'unité, telle que la définit M. Caird, serait pour elles vide de sens.

Je sais bien que M. Caird ne soutient pas que ce soit à un concept clair et distinct du principe rationnel de l'unité qu'il faille attribuer le rôle essentiel dans la genèse des religions ; il semble admettre que ce principe agisse sans que nous sachions qu'il agit et qu'il suscite en nous, sans que nous ayons conscience de sa présence, les représentations auxquelles nécessairement s'associent nos émotions religieuses. Mais c'est un postulat auquel M. Caird a été conduit par la confusion qu'il paraît faire de la fonction de la religion avec celle de la métaphysique et de la science et qui ne s'impose point à la raison, puisqu'il y a aux phénomènes religieux des conditions immédiates qui suffisent à en expliquer l'apparition, s'il faut pour les légitimer rationnellement recourir à d'autres principes et peut-être à celui même dont l'auteur du système que nous critiquons a si merveilleusement mis en lumière la haute valeur.

Passons maintenant à quelques remarques d'un caractère moins général. M. Caird à fort bien montré que ce n'est pas par une sorte de coup de théâtre qu'apparaît, au milieu de cet amas de perceptions d'objets qui se limitent les uns les autres et d'états de conscience dont est le sujet cette intelligence finie que nous sommes, la notion du Divin, mais que, latente et obscure dans les plus humbles âmes, elle va s'enrichissant et se précisant sans cesse jusqu'à se revêtir de cette clarté souveraine qu'elle possède dans la pensée des hommes vraiment pieux. Il a tenté de retracer l'évolution de cette conception et d'esquisser les formes diverses que la structure mentale de l'humanité aux divers stades du développement lui a nécessairement imposées; c'est même là l'objet propre de son livre. Toutefois, il s'est contenté d'indiquer comment s'était individualisée en quelque sorte l'idée de Dieu, comment les dieux s'étaient dégagés peu à peu du monde et avaient réussi à conquérir leur personnalité propre et leur relative indépendance, mais il n'a point analysé de près cette notion intermédiaire et transitoire du surnaturel, qui a permis à notre conscience du divin de s'affermir et de grandir en netteté et en puissance. Aujourd'hui qu'elle est adulte dans nos âmes, tout dans la nature est rede-

venu pour nous naturel, comme rien n'était étrange, rien n'apparaissait en conflit avec les lois normales de l'univers à l'intelligence toute neuve des premiers qui ont commencé à réfléchir sur ce qu'il voyait autour d'eux et à chercher des réponses aux questions que le monde et leur propre destinée les contraignait de se poser. L'idée du surnaturel ne se peut former qu'en opposition avec l'idée d'une nature, c'est-à-dire d'un ensemble de phénomènes, unis les uns aux autres par des rapports uniformes et constants, où chaque événement a pour antécédent un événement de même ordre qui le conditionne. Or, il est bien évident qu'un tel concept est absent de l'âme du sauvage. Dans l'ignorance où il se trouve des lois qui régissent le monde, tout lui est également naturel. Les dieux, les âmes, les esprits, les animaux, les hommes, les plantes sont alors des êtres de même essence et qui ont, toute différence de puissance mise à part, même rôle et même fonction; ce sont pour lui des causes de même ordre dont l'action s'entremêle et se confond sans cesse. La notion du surnaturel ne lui est point accessible, parce qu'il est impuissant à ranger en classes distinctes et opposées les agents divers auxquels il attribue la production des phénomènes de la nature et des événements de sa vie journalière. Il est de plein pied avec ses dieux, ils n'appartiennent point à un autre monde que lui, ils n'exercent point d'en haut sur les destinées humaines une toute puissante action : ils sont communément plus forts que les hommes, mais il arrive que les hommes triomphent de leur volonté même et de leur résistance par les moyens efficaces que la magie met à leur disposition, et ces moyens sont pour le sauvage des moyens naturels: on tue ses ennemis par des paroles ou des rites, comme en jetant contre eux un boomerang ou une zagaie, ce sont des actes de même nature.

A mesure qu'une notion plus exacte de la causalité naturelle se formait dans les intelligences, une idée nouvelle de la nature et du rôle des dieux et des esprits apparaissait. Ces êtres supérieurs, quelles que soient leur origine et leur signification première se sont dégagés du monde matériel où vivent les hommes, ils se sont élevés au-dessus des phénomènes pour les gouverner d'en

haut et les soumettre à des lois qu'ils ont établies par leur arbitraire volonté ou les décrets de leur sagesse; leur puissance en même temps n'a point cessé de se manifester par des interventions personnelles en des circonstances spéciales dans les affaires humaines et la marche habituelle de la nature, interventions qui viennent bouleverser la succession coutumière des événements et attester par la violation même des lois auxquelles ils se plient d'ordinaire l'action indépendante de cette classe nouvelle d'êtres qui s'opposent désormais, comme étant d'une essence différente, à ceux que nos yeux voient et que touchent nos mains. Le miracle, c'est la condition même de l'affranchissement des Dieux, de l'émancipation du Divin. Le mot de miracle n'a pas de sens pour l'homme qui ne conçoit pas encore une « Nature », le miracle cesse d'être nécessaire à la conception de Dieu, alors qu'elle est devenue adulte et qu'une distinction s'est faite entre les phénomènes qui tombent sous nos sens et se succèdent en séries régulières et les énergies qu'ils manifestent sans doute, mais c'est l'idée du surnaturel, d'une causalité superposée à l'enchaînement normal des causes et des effets et en fréquent conflit avec lui, qui a permis à cette conception de grandir, de se développer et de prendre sa signification véritable. Les dieux sont à l'origine des objets de la nature ; pour qu'on en arrive à concevoir que le divin embrasse et contient le naturel, il faut tout d'abord qu'il s'oppose à lui. La notion du surnaturel disparaît dès que la causalité divine est conçue dans toute son ampleur et que le monde n'apparaît plus que comme un phénomène de Dieu, comme la manifestation d'une énergie unique, immanente et transcendante à la fois par rapport à lui.

Mais le sentiment religieux reste à ces trois phases identique en son essence et cette évolution de l'idée de la nature et de celle du surnaturel est, à proprement parler, une évolution des conceptions métaphysiques fondamentales, beaucoup plutôt qu'une transformation des émotions religieuses; ce qui importe à ce point de vue, si l'on admet comme exacte la notion de la religion que nous avons cherché à mettre en lumière, c'est l'attitude de l'homme à l'égard du divin, ce n'est pas l'idée qu'il s'en fait. Or, cette attitude est

chez le fétichiste pieux très souvent analogue à celle du chrétien ou du panthéiste rationaliste, je dis analogue et non pas identique, car il serait absurde de nier que les idées que l'homme se forme des puissances supérieures soient sans action sur les émotions qu'elles lui inspirent, sans action surtout sur les actes auxquels sa foi le détermine.

Comme l'essentiel dans une religion, c'est pour M. Caird la conception métaphysique qu'elle enveloppe, ou plutôt encore les processus logiques qu'implique pour nous l'élaboration de cet ensemble de concepts, il était naturel que ce fût à ces éléments qu'il s'adressât pour édifier une classification des religions, mais la conséquence inévitable, c'est que cette classification eût un caractère artificiel. Il a divisé les diverses religions pré-chrétiennes en religions objectives et religions subjectives, mais il lui a fallu nécessairement les transformer quelque peu pour qu'elles se puissent bien adapter aux cadres rigides qu'il avait tracés d'avance. M. Caird remarque très finement qu'à vrai dire, le sauvage conçoit beaucoup moins le monde à sa propre image qu'il ne se conçoit lui-même à l'image du monde, que, par conséquent les religions naturistes que nous considérons comme des religions anthropomorphiques ne méritent guère ce nom et que, parce qu'elles correspondaient à un stade de la pensée où tout être revêt pour la conscience une forme matérielle et tangible, elles appartiennent précisement au groupe des religions objectives, c'est-à-dire des religions où ce n'est pas à l'analogie de l'âme humaine, mais des objets avec lesquels l'homme entre en conflit que l'intelligence se représente Dieu. Qui ne songera aussitôt cependant que les grandes religions naturistes sont aussi au premier chef des religions animistes, qu'à ce stade de l'évolution l'idée est absente d'une matière inerte et inactive, que tout est vivant, que tout est plein d'âmes, πάντα πλήρη ψύχων, que les morts emplissent et gouvernent le monde et que les plantes, les rochers, les fontaines veulent, aiment, sentent, souffrent et agissent comme nous-mêmes. Cette expansion de l'âme humaine avec ses passions et ses désirs, de la pensée humaine, je dirai même des coutumes, des institutions, des pratiques des hommes à travers l'univers entier, est-ce donc

là vraiment ce qu'on peut appeler une conception objective du monde, et n'est-ce pas faire violence aux mots que de considérer une religion comme n'étant qu'à demi-anthropomorphique parce que ses sectateurs n'ont encore de l'immatérialité de la pensée qu'une notion confuse?

L'expression de religion subjective, appliquée au monothéisme hébraïque par exemple, nous semble, elle aussi, sujette à bien des critiques. Un esprit a-t-il par rapport à nous une existence moins objective qu'un objet matériel? Et M. Caird le déclare lui-même, la transcendance de Dieu, sa radicale séparation du monde n'est nulle part plus accentuée que dans la classe de religions dont la foi des prophètes juifs constitue le type exemplaire. Ce n'est pas dans le cœur de l'homme que se révèle le Divin, la révélation lui vient du dehors, d'en haut; et ce Dieu, extérieur à lui, il le conçoit semblable à lui, à l'image sans doute de sa pensée, mais pas plus que lui-même il ne le conçoit immatériel. On pourrait parfaitement imaginer un monothéisme où la représentation plastique et sensible du Dieu soit aussi définie que celle de Zeus ou d'Artémis, de même qu'on peut concevoir un polythéisme où les pouvoirs divins soient de purs esprits, des énergies qui ne se pourraient révéler aux sens et dont les seules qualités soient des qualités morales.

Et si nous passons au troisième type religieux, synthèse des deux autres, qui a eu dans le christianisme, d'après M. Caird, sa première et déjà complète réalisation, n'est-on pas tenté de penser que l'auteur l'a arbitrairement construit par un impérieux besoin d'artificielle symétrie? C'est là sans doute une erreur, mais il et difficile de ne s'y point laisser entraîner, quand on constate surtout quel écart semble exister entre les croyances évangéliques, telles qu'elles nous sont historiquement connues, et les postulats métaphysiques qu'implique nécessairement la forme religieuse à laquelle les rapporte M. Caird; ce n'est qu'au prix d'interprétations qui nous paraissent forcées, et qui, en tout cas, sont bien loin de s'imposer, qu'il parvient à faire cadrer croyances et postulats. L'idée de l'immanence de Dieu est, d'après lui, à la base du christianisme tout entier, mais c'est là une très contestable affirmation et il ne suffirait pas que cette idée fût impliquée dans

toute la théologie et la philosophie modernes, (ce qui du reste n'est point rigoureusement exact), pour que nous la considérions comme d'essence chrétienne. On peut logiquement concevoir un christianisme où Dieu soit transcendant par rapport au monde matériel et aux âmes à la fois et un panthéisme chrétien où l'univers ne soit qu'un développement, une réalisation progressive de Dieu ; historiquement des formes religieuses définies ont apparu où ces types abstraits se sont réalisés. Mais pas plus la transcendance que l'immanence divines ne caractérisent la Bonne Nouvelle, si peu dogmatique, si peu métaphysique, toute religieuse et morale, toute faite de foi, de confiance et d'amour que le Christ a apportée aux hommes. Si l'idée de l'immanence prédomine en certaines formes chrétiennes, cette prédominance ne semble pas tenir à l'essence même de la foi chrétienne, mais tout simplement aux conceptions métaphysiques personnelles des hommes qui ont élaboré ces dogmes et qui avaient emprunté à des théologies à demi panthéistes leur manière de se représenter les relations de l'univers et de Dieu.

A dire vrai, les différences réelles qui nous paraissent séparer des religions naturistes, dont l'animisme des non-civilisés et le polythéisme grec constituent des types nettement caractérisés, une religion spirituelle, telle que le monothéisme des prophètes juifs, ne sont point des différences métaphysiques, mais des différences morales, et partout où des préoccupations morales apparaissent et en viennent à prédominer à la fois sur les préoccupations esthétiques et sur ce besoin d'expliquer les raisons des choses, qui est à la racine de toutes les mythologies, la religion tend à prendre la forme qu'elle a pris en Israël, quelle que soit du reste la métaphysique particulière, spontanée encore et à demi symbolique, ou réfléchie, abstraite et systématique, qui lui fournisse la formule dogmatique qui lui est nécessaire. De même, c'est dans des éléments émotionnels, dans des éléments proprement religieux que réside l'originalité du christianisme et de toutes les religions apparentées, où l'essentiel n'est plus d'accomplir des rites ou de conformer sa conduite à de certaines règles ou de connaître la nature des Dieux, mais de développer en son

âme un certain mode de vie, de faire grandir en soi certains sentiments, certaines aspirations.

Le contenu moral d'une religion, sa valeur proprement religieuse sont dans une large mesure indépendants de sa structure métaphysique ou mythologique. C'est là un fait historique indéniable, mais que M. Caird a paru perdre parfois de vue, ce qui l'a conduit en quelques circonstances à imaginer d'étranges artifices pour adapter les formes religieuses réelles aux cadres qu'il a construits *a priori* pour elles : il affirme, par exemple, qu'un objet en tant qu'objet ne peut inspirer d'autre sentiment que de la crainte, mais comme il est contraint de constater que les adeptes des religions, qu'il appelle objectives, éprouvent souvent pour leurs Dieux des sentiments de vénération et de respect, il en vient à dire que lorsqu'un objet, devenu le centre permanent de la vie de la Cité, en arrive à déterminer dans les âmes de pareilles émotions, il perd par là même quelque chose de son caractère objectif. Pour n'être point semblable à tous les autres, pour s'élever au-dessus d'eux et se revêtir d'une excellence particulière, un objet n'en devient pas plus nous-mêmes, et parce qu'il réussit à se dégager du monde matériel, et à se constituer une existence distincte de celle des phénomènes et des objets naturels dont il était jusqu'alors conçu comme l'âme vivante, un Dieu ne cesse point d'être un Dieu de la nature, qui se revèle du dehors à nous et dont l'existence n'est pas immanente à nos âmes.

On ne saurait davantage voir une tendance de la religion à se spiritualiser et à se moraliser, dans les transformations qu'un sens plus aigu et plus délicat de la beauté imprime aux images des Dieux. Les peuples chez lesquels ce besoin de la beauté se développe et grandit embellissent les statues des Dieux et la vision même qu'ils ont des Immortels dans leurs âmes, mais ils font de même plus gracieux et plus beaux tous les objets qui sont à leur usage et sans que nulle arrière-pensée morale se cache derrière cette recherche des formes, des mouvements et des couleurs qui plaisent aux yeux. La beauté est un des dons merveilleux des Dieux comme la puissance, comme la vigueur,

comme la hardiesse ; elle ne leur enlève rien de leur objectivité, de leur réalité distincte, elle ne les transforme pas en symboles de vérités morales, elle ne contribue pas à faire du cœur de l'homme et non plus du vaste et fécond univers le domaine propre de la Divinité. C'est même lorsque les représentations matérielles des Dieux affectent cette signification symbolique qu'elles perdent d'ordinaire quelque peu de leur véritable et franche beauté ; on ne fait vraiment beaux que les Dieux à la réalité matérielle desquels on croit, les Dieux qui ne sont pas des abstractions, ni des allégories, mais des êtres vivants, des êtres pareils à ceux qui peuplent la terre et qui ne se distinguent des hommes que par la souveraine perfection de leur corps immortels.

Ce sont là des manières de penser auxquelles M. Caird ne peut, sans quelque effort, adapter son esprit de métaphysicien idéaliste ; et il attribue aux poètes homériques et aux créateurs de mythes des idées nobles, ingénieuses et subtiles, semblables à celles qui sont nées dans l'âme d'un Platon et qui se sont épanouies en merveilleuse et splendide floraison dans l'exégèse alexandrine. Mais il n'est point douteux que faire de la lutte des Dieux contre les Titans, des héros contre les monstres, des chasses d'Artémis et des travaux d'Héraklès, autant de symboles du triomphe de la pensée sur la nature, c'est créer soi-même des mythes nouveaux, qui n'ont plus que la forme extérieure de commune avec les légendes grecques.

Si d'autre part, les dieux grecs de l'âge classique ont revêtu une noblesse, une dignité, une idéale beauté que n'avaient point les dieux barbares de l'époque pré-homérique, qui ont survécu dans les cultes locaux, et dont Pausanias a pu décrire encore les rites et raconter les légendes, ce n'est pas tant qu'ils se soient, comme le dit M. Caird, plus complètement « humanisés », et par là même spiritualisés, c'est surtout que l'idée que les Grecs se faisaient d'eux-mêmes s'était modifiée et cela parce qu'ils s'étaient en réalité transformés profondément. Les dieux étaient conçus à l'image de l'homme, ils en étaient comme l'idéale représentation, l'effigie avait changé comme son modèle.

M. Caird ne peut qu'avec un effort pénible, comme tous les hommes dont la pensée est originale et créatrice, entrer dans l'âme des autres et sentir comme ils sentent, aussi ne réussit-il point à se représenter aisément que l'opposition qu'il statue entre le fini et le divin résulte de conceptions nouvelles et relativement récentes et qu'elle est étrangère à l'intelligence grecque. Il sait mieux que personne que le divin et le parfait ou l'achevé sont des notions identiques pour les philosophes grecs de l'âge classique et que cette idée de perfection achevée implique celle d'êtres limités, qui peuvent être embrassés tout entiers par la pensée, que la double conception par conséquent d'un univers sans bornes et d'un Dieu infini et immense ne sauraient être le produit légitime des spéculations helléniques. Il le sait, mais il semble parfois l'oublier : aussi en vient-t-il à affirmer que, si l'anthropomorphisme physique a succombé en Grèce, c'est parce que les Grecs ont compris graduellement qu'un être, incarné en une forme sensible et matérielle, était nécessairement fini et par conséquent ne pouvait être Dieu. Mais même lorsque les métaphysiciens hellènes se sont élevés à la notion de la spiritualité divine, ils n'ont pas attribué à Dieu, aussi longtemps du moins qu'ils sont demeurés à l'abri des influences orientales, cette infinité qui semble à M. Caird le caractère essentiel du divin. Ce n'est donc pas plus à la perception de l'incompatibilité qui existe entre la forme matérielle des Dieux et l'infinité, qui appartient à la cause première, qu'à un affinement du sentiment esthétique qu'il faut rapporter cette indéniable tendance de la religion de la Grèce à se spiritualiser, dans l'âme du moins de ses philosophes, c'est à un sens nouveau de la dignité et de la valeur de la pensée, à un sens plus aigu de la justice et des droits moraux de la conscience. Ici encore ce sont des notions morales bien plutôt que des notions métaphysiques qui sont venues transformer la religion et lui imposer des formules dogmatiques nouvelles.

M. Caird affirme que la conception que les hommes se font de leurs dieux agit puissamment sur leurs sentiments moraux et sur leurs institutions et leurs coutumes sociales et qu'à leur tour ces institutions, ces coutumes, ces sentiments réagissent sur leur idée

même du Divin. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai; ce sont les notions morales auxquelles ils sont attachés qu'objectivent les hommes en traits essentiels de la Divinité, ce sont les règles auxquelles obéissent les sociétés qu'ils forment, les institutions qu'ils ont créées qu'ils font monter de la terre jusqu'au ciel où elles se revêtent d'une majesté et d'une sainteté qu'elles ne connaissaient point jusque-là. Ils imaginent la société des dieux à la ressemblance de la tribu ou de la cité, et c'est la conception de cette société divine qui devient à son tour la rectrice de leurs pratiques sociales et de leur conduite privée.

Aussi ne faut-il pas dire que partout où la religion sera objective et naturiste, le lien qui unit les hommes entre eux et à leur dieu sera considéré comme un lien naturel et par conséquent comme un lien de parenté et faire de cette conception de la divinité l'origine première de cette conception du lien social. Dans les groupes ethniques, en revanche, où le seul rapport entre des hommes qui soit conçu est un rapport de parenté, où, tout au moins, c'est le rapport le plus clairement et le plus fréquemment conçu, il est aisé de prévoir qu'une tendance existera à se représenter par analogie les dieux comme des ancêtres; il faut d'ailleurs ne point oublier que dans les sociétés non civilisées existe partout le culte des âmes des morts et en particulier des âmes des ancêtres et qu'il est en conséquence fort naturel que la relation avec les autres puissances surhumaines ait été assimilée à celle qui unissait les vivants à leurs parents devenus divins. M. Caird soutient que le dieu protecteur d'une tribu n'a pas été divinisé, parce qu'il était l'ancêtre de la tribu, mais qu'il n'a été considéré comme ancêtre que parce qu'il était déjà dieu; or c'est là une théorie qui vient se heurter à cette objection que c'est aux parents les plus récemment morts que s'adresse principalement et parfois même exclusivement le culte dans bon nombre de peuplades.

Il n'est pas douteux que les dieux et génies protecteurs et en première ligne les totems, ont été assimilés par analogie aux divinités ancestrales et que les liens de parenté qu'on en est venu à leur concevoir avec leurs fidèles résultent de ce qu'ils ont à l'é-

gard de la tribu le même rôle et les mêmes fonctions que les âmes des parents morts ; c'est donc si l'on veut ici de leur qualité divine que dépendent les relations de parenté qu'ils soutiennent avec leurs adorateurs, ce n'est pas de ces relations que résulte leur qualité divine, ni même leur rôle protecteur. Mais il est bien clair qu'il s'agit ici de l'extension analogique d'un certain type de rapport, rapport qui existe réellement entre les hommes et une certaine classe des divinités auxquelles ils rendent un culte et que le caractère objectif ou subjectif de la religion n'a pas à intervenir.

Lorsque M. Caird met en corrélation le particularisme religieux avec les religions naturistes ou objectives, d'après lui nécessairement polythéistes, et l'universalisme avec les religions morales ou subjectives, qui doivent, à ses yeux, revêtir dans tous les cas la forme monothéiste, on a l'impression qu'ici encore les conceptions systématiques où il s'est complu lui ont masqué en partie les faits. Le monothéisme aboutit logiquement à l'universalisme, mais à l'origine le vrai Dieu, le Dieu seul adoré, s'oppose à la foule des divinités inférieures et mauvaises, les dieux des autres peuples et des autres tribus et son culte est de toutes les formes religieuses, l'histoire d'Israël en fournit la meilleure démonstration, la plus violemment particulariste; le polythéisme naturiste d'autre part, et M. Caird en fournit lui-même la démonstration, tend à se transformer en une sorte de panthéisme, le plus universaliste et le plus unitaire de tous les types religieux.

Il paraît donc vraisemblable qu'il ne faut pas attribuer à ce caractère du reste ambigu et mal défini, de la subjectivité de la religion, le rôle prépondérant que lui assigne M. Caird.

Il semble bien au reste, à serrer de près la conception qu'il se fait de la religion subjective, que son caractère essentiel soit, en réalité, à ses yeux, celui-là même dont nous avaient paru être marqués les systèmes divers de croyances qu'il a placés dans ce groupe, à savoir la prédominance des préoccupations morales: ce sont des religions qui se désintéressent du monde tel qu'il est pour ne se soucier que du monde tel qu'il doit être et qui, dans le monde même, semblent oublier tout ce qui ne peut pas se con-

former à une règle supérieure de vie, se modeler sur un idéal. M. Caird nous dit que dans ces formes religieuses, et semblerait-il, à l'entendre, dans celles-là seules, Dieu est conçu à l'image de l'âme humaine; cela est fort bien, mais à la condition essentielle que l'âme réponde elle-même déjà à ce type très particulier, que son souci dominant soit un souci de moralité et de justice. Les dieux refléteront alors ces âmes préoccupées avant tout de bien vivre, comme ils reflétaient les âmes des hommes qui vivaient si étroitement mêlés à la nature, qu'ils s'en distinguaient à peine. Le Divin est dans ces deux cas une notion subjective, puisque c'est son propre esprit qui en fournit à l'homme le prototype et dans les deux cas, il est objectivement conçu. Le Dieu moral du monothéisme spirituel n'habite pas seulement le cœur des justes; ce n'est pas une catégorie de l'idéal, mais un être vivant, agissant, qui existe en dehors des hommes, indépendamment d'eux, qui les domine même de bien plus haut, que ces dieux, âmes des choses, qu'adoraient les Grecs; il est plus objectif qu'une force naturelle divinisée. M. Caird, lorsqu'il en vient à parler du Iahveh hébraïque, est contraint lui-même de l'avouer.

Le dieu de l'antique hébraïsme est très analogue aux dieux naturistes de la Grèce et de l'Inde et son caractère cosmique, quoiqu'en dise M. Caird, n'en est pas moins net parce qu'au lieu d'être un Dieu solaire comme les Baalim phéniciens, c'est essentiellement un dieu de la foudre et de la tempête. Les cieux, œuvres de ses mains, racontent sa gloire et s'il est conçu anthromorphiquement, rien ne permet d'affirmer qu'on se le représentait comme un pur esprit; tout porte en réalité à croire qu'on lui attribuait un corps, une forme tangible, qu'il était interdit à l'homme de tenter de reproduire même en des représentations symboliques. C'est au reste du dehors qu'il parle à l'homme et nul caractère de ce Dieu « subjectif », de ce Dieu de la conscience, n'est mieux marqué que sa transcendance même. Si le Dieu d'Israël en est arrivé à incarner toutes les aspirations de l'humanité vers une meilleure justice, vers un idéal de noblesse et de pureté morales, ce n'est pas que métaphysiquement il différât beaucoup des autres dieux, c'est qu'il a été le Dieu

des prophètes juifs, des hommes qui ont eu le sens le plus aigu de la justice, des impérieuses obligations de la conscience, et ce sont ces qualités morales, dont il s'est trouvé revêtu, qui l'ont à la fois spiritualisé et rendu intérieur à l'âme. Il n'a pas cessé d'être un Dieu transcendant, mais il est devenu un Dieu immanent à la conscience, parce qu'il a été mêlé à toute la vie de la conscience. C'est toujours le même processus que nous retrouvons dans les types religieux divers : la religion ne se subjective qu'en se moralisant.

M. Caird, d'ailleurs, a si bien senti l'importance dans la vie religieuse d'Israël de cette transcendance de l'action divine, qui met avec une telle clarté en lumière l'objectivité, et si j'ose dire, l'extériorité de Dieu par rapport à l'homme, qu'il rattache à cette conception de la Divinité ce qui constitue la plus frappante originalité de la religion juive, je veux dire son caractère prophétique et que, à ses yeux, l'œuvre essentielle du christianisme, c'est d'avoir donné à la notion de l'immanence de Dieu ou, pour parler plus précisément, de son immanence dans l'âme humaine une place prépondérante et d'avoir ainsi substitué à une religion où la règle de la vie était extérieure à l'homme, étant une loi qui s'imposait du dehors à sa volonté, une religion où elle est devenue intérieure, où elle a cessé d'être une loi, pour se transformer en un acte de foi et d'amour, en une confiance joyeuse en un Père céleste, qu'engendre incessamment au fond des cœurs la présence de sa toute puissante grâce. C'est en ce sens moral que l'idée de l'immanence divine, qui, envisagée métaphysiquement, ne joue pas dans le christianisme un rôle nécessaire, a dans la vie chrétienne une fonction essentielle.

Mais à prendre les choses ainsi, nulle religion ne serait plus « subjective » que celle dont le Christ est venu apporter la révélation, et qui a fait vivre Dieu dans l'intimité du cœur humain. Et c'est en cette religion où Dieu ne s'oppose plus à l'homme, mais s'unit à lui, que M. Caird qui, plus que personne cependant, a insisté sur la notion de l'immanence et par conséquent de la subjectivité de Dieu dans le christianisme, voit une forme supérieure, où se concilient les deux types antithétiques

de religion, que tout son effort est de mettre en contraste. Il est difficile cependant de soutenir que le caractère subjectif de la religion juive est plus marqué que celui du christianisme, lorsque l'on songe aux solutions que les deux religions ont données au problème de la destinée et du salut; le haut idéalisme juif est demeuré toujours un idéalisme social; c'est en ce monde où nous vivons que sera établi le règne de Dieu et pour les avoir élargies, le peuple d'Israël n'a point abdiqué les espérances messianiques, qui sont venues colorer encore durant les premiers siècles la foi des communautés chrétiennes.

La notion du salut individuel par l'union directe avec Dieu, du salut par la foi, de la rédemption du croyant par la substitution au dedans de lui de l'esprit de Dieu à l'âme charnelle qui l'animait jusque-là, cette idée rectrice de toute la théologie paulinienne et qui est demeurée l'inspiratrice de tout le développement religieux, qui a abouti à la réforme luthérienne, est la plus nette affirmation d'individualisme qui ait peut-être jamais été faite; les liens qui unissent le chrétien à ses frères se détendent, s'ils ne se brisent, l'homme reste face à face avec Dieu. Et encore l'expression est inexacte : Dieu n'est plus hors de lui, mais en lui, il l'anime et le vivifie; le croyant a conscience de l'action de Dieu dans l'intimité de son cœur, il ne l'entend plus lui parler du haut des cieux.

M. Caird a du reste très bien saisi cet aspect du christianisme et il a esquissé de main de maître un tableau rapide de l'histoire et des progrès dans notre société moderne de l'invidualisme religieux et moral, mais il semble croire que c'est là une déviation, si j'ose dire, de l'esprit chrétien, qu'on ne saurait légitimement y voir l'aboutissement naturel des doctrines évangéliques et des sentiments qui avaient trouvé en elles leur expression. A coup sûr, M. Caird a raison, s'il veut seulement attirer fortement l'attention sur la place très large, la place prépondérante que tient dans la morale du Christ le sentiment de la fraternité humaine, de l'universelle charité, s'il veut mettre en lumière que cette morale de vie et d'amour n'est pas une morale ascétique, une morale dont la fin unique soit d'assurer par l'asservissement

du corps à l'esprit la destinée bien heureuse du croyant, mais il n'en est pas moins certain que l'originalité vraie du christianisme c'est le salut par la foi opposé au salut par les œuvres, c'est la rédemption par la grâce substituée au triomphe collectif des justes assuré par l'obéissance à la loi et l'intervention transcendante de Dieu. Il n'est pas besoin d'insister pour faire sentir en laquelle des deux conceptions s'accuse le plus fortement l'individualisme et pour mieux dire le subjectivisme religieux.

La vérité, c'est que les tendances les plus diverses, les plus opposées coexistent dans le christianisme et que si elles se sont équilibrées en une harmonieuse unité dans la conscience religieuse du Christ, l'équilibre n'a pas tardé à se rompre en faveur de telle ou telle d'entre elles dans les diverses sectes en lesquelles s'est divisée la foi originelle. Mais il faut avouer cependant qu'il est telle de ces tendances qui est plus spécifiquement chrétienne que telle autre, qui se trouve en conflit avec elle, et nulle ne nous apparaît plus caractéristique de la foi nouvelle que cette aspiration vers l'union individuelle et directe avec Dieu, union qui, comme l'a bien montré M. Caird, n'est point, au rebours du nirvana bouddhique, une libération des liens de la chair par la résorption dans l'Absolu ou le Néant, mais une transfiguration, une sanctification de l'âme du croyant, qui conserve sa vie propre et sa conscience distincte.

Rien de moins ritualiste sans doute qu'une telle foi, mais n'est-ce pas forcer un peu le sens des faits et solliciter doucement les textes à signifier ce qu'on désire, que d'affirmer que pour le Christ le culte divin devait se réduire à l'amour actif des hommes. La prière, l'adoration intérieure de Dieu, le culte public même, l'appel en commun vers le Père céleste, ce sont des éléments essentiels de la morale religieuse de l'Évangile. De telles pratiques ne consituent pas seulement des survivances d'une religion ancienne au milieu des idées et des sentiments nouveaux que le Christ est venu apporter au monde, ils forment des traits permanents et inséparables de l'ensemble de croyances et d'émotions qui a trouvé son expression dans les dogmes du christianisme. Des chrétiens, qui ne prient point, que ce soit avec des paroles ou dans le silence de leur cœur, ne sont point à vrai

dire des chrétiens, de quelque ardente charité qu'ils puissent être enflammés pour leurs frères en humanité. C'est parce que le christianisme implique des rapports personnels et directs entre l'homme et Dieu, parce que le culte et la prière y ont une large place, qu'il demeure une religion et ne se réduit point à n'être qu'une morale.

Si l'on songe à ce caractère d'intime mysticité dont est marquée la foi évangélique et à la notion très nette dès ce temps de la spiritualité de Dieu, il deviendra douteux que l'enseignement du Christ soit venu apporter à Israël, ainsi que semble le soulever M. Caird, une réhabilitation de la nature et de la chair. Sans doute, Jésus n'a pas jeté l'anathème sur toute vie et considéré comme les adeptes de la gnose la terre comme le domaine du mal et du péché, mais il est difficile d'admettre que sa doctrine fit au Dieu de la nature, au Maître du ciel et de la terre une plus large place que l'antique hébraïsme, et que le véritable, l'essentiel sanctuaire de Dieu, ce ne fut pas pour lui le cœur pur des justes. L'homme à coup sûr se trouve moins éloigné de Dieu, mais ce n'est pas que Dieu se mêle plus intimement à la nature, c'est qu'il sépare l'homme de la nature pour l'unir à lui, qu'il le libère de l'esclavage de la chair en infusant en lui son esprit. Rien ne montre mieux que telle est au fond la conception, que M. Caird lui-même est amené à se faire du christianisme, que la place immense, la place trop grande peut-être, qu'il acccorde dans la doctrine évangélique à la mort de Jésus sur la croix. La formule où d'après lui s'incarne et s'exprime l'âme tout entière de la foi chrétienne : « Mourir pour vivre » implique nettement cette subordination dans la conscience de l'Univers entier et de tout ce qui dans notre cœur nous vient du dehors, à l'âme unie à l'esprit divin.

Nous ne pouvons discuter ici pied à pied toutes les opinions de M. Caird, toutes les interprétations qu'il a données des doctrines évangéliques, toutes les vues, ingénieuses et fécondes, encore que bien souvent aventureuses, que lui a suggérées l'étude du développement des dogmes chrétiens. Notre seul but était de faire sentir les dangers de la méthode, trop insoucieuse

parfois de l'exactitude historique, qu'il a suivie, les dangers de ces grandioses synthèses *a priori* qui contraignent à déformer les faits pour les adapter aux cadres qu'on a tracés d'avance.

Les recherches métaphysiques ne sont peut-être pas la meilleure préparation à l'étude des religions : c'est œuvre d'historien et de psychologue. Le but sans doute est d'arriver à une vue d'ensemble de la vie religieuse, à une conception nette de la religion, de sa fonction mentale et sociale, de sa signification et de sa valeur, mais c'est là un but lointain, auquel il faut seulement penser pour ne pas perdre courage en route. Le moyen de l'atteindre, c'est l'étude patiente et objective des faits. Il faut se désintéresser au cours de ces recherches de toutes ses convictions morales, de toutes ses préoccupations métaphysiques, de toutes ses préférences religieuses; c'est seulement ainsi que nous aurons chance que lentement, graduellement, péniblement la vérité se révèle à nous en ce domaine et que nous en arrivions à savoir et à comprendre ce que réellement ont pensé et senti les hommes en ce qui concerne leur destinée et les Dieux, à comprendre surtout quelle place la religion tient encore dans les âmes, quel rôle utile elle peut jouer.

Nous ne voudrions pas que ces critiques, qui s'adressent à la méthode plus encore qu'à l'œuvre, fissent se méprendre sur la très grande estime où nous tenons le beau livre de M. Edward Caird. Nous l'avons loué si hautement naguère, et nous ressentons pour cette magistrale construction métaphysique, dont la valeur dogmatique et religieuse ne saurait être exagérée, une si sincère admiration, que nous nous sommes sentis très libres d'exprimer les objections que certaines de ses conceptions, de ses conceptions historiques surtout, doivent soulever pour un psychologue et un historien.

L. Marillier.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Adolf Bastian. — **Zur Mythologie und Psychologie der Nigritier in Guinea mit Bezugnahme auf socialistische Elementargedanken.** — Berlin, Dietrich Reimer, 1894, in-8, xxxi-161 pages (avec une carte).

Il est impossible d'analyser réellement ce livre de M. Bastian. Aucun ordre, aucune pensée directrice dans 160 pages d'une exposition continue. Pas de chapitres ni de sections ; des paragraphes qui se suivent et ne se coordonnent pas ; un Index inutile, puisque les titres indiquent tout au plus le sujet d'un paragraphe dans une page, quand ils ne sont pas simplement la répétition d'un mot de la page[1]. Peut-être même serait-il impossible de mettre un titre au livre, si M. Bastian ne l'y avait mis. A part un très petit nombre de passages[2], il n'est nulle part traité exclusivement du sujet ; nulle part la mythologie et la psychologie des nègres guinéens ne sont seules en discussion. Les Hidatsa, les Maori, le Bud-dhisme, les Malais, la philosophie grecque, le christianisme, tout cela défile constamment dans une véritable fantasmagorie.

Je vais donc, pour les nécessités du moment, mettre, dans les idées que M. B. expose, dit-il, « aphoristiquement » et dans les faits qu'il livre « purement et simplement » (*nackt und blos*), un plan qui en réalité n'y est pas. Et d'abord les spéculations générales, philosophiques et pratiques, tiennent une grande place matérielle dans le livre[3], comme elles font dans la pensée de l'auteur. L'intérêt des études ethnographiques, pense-t-il, est à la fois scientifique et moral. Il est scientifique, parce que, seule, une science complète de l'humanité, prise dans sa totalité, dans l'unité de

1) Exemples : les titres des pages 30, 36, 71.
2) x, 24-28, 48-50, 60-62, 130-138.
3) P. ii-viii, xi-xxiv, 4-7, 14, 47, 68, 72-129, 147-161.

sa pensée, à travers la diversité bariolée des différences de civilisation et de situation géographique, donnera prise à une statistique de pensées. Celle-ci, à son tour, permettra l'établissement d'une unité de pensée, la fixation d'une pensée élémentaire, qui sera le moyen, l'algorithme d'un « nouveau calcul infinitésimal d'une puissance supérieure ». Et ce calcul sera une voie nouvelle pour l'induction et la déduction. Des lois de la pensée pourront être établies par comparaisons et proportions, alors que maintenant on ne peut constater que leur jeu général et leur application fragmentaire. De là vient aussi l'intérêt pratique de ces recherches. Elles mènent à une vue de l'histoire, à une théorie de la connaissance et de la volonté, dont sort la solution des questions sociales et morales. L'histoire est gouvernée par la logique des choses et de la pensée ; la pensée, en son double aspect, social et individuel, subit une évolution nécessaire de l'image à l'intellection, — la volonté elle aussi, conditionnée par le milieu, comme la plante par sa position, a son but fixe, ses lois ; de sorte que l'adaptation morale est chose nécessaire pour l'individu qui veut vivre dans le monde, et qu'une révolution, un changement brusque dans l'évolution sociale est impossible. Et c'est ainsi que se justifie cette énigmatique partie du titre : *mit Bezugnahme auf socialistische Elementargedanken*.

Parmi ces spéculations s'enchevêtre toute une végétation de faits. La plupart ne sont pas empruntés au groupe social qui devait faire le sujet du livre : les nègres de Guinée. Ainsi, à propos des formes de l'âme, dans une page, sont cités : les Bantu, les Guinéens, les Hébreux, les Hidatsa, Bornéo, le Siam, la Birmanie, la Chine, le Stoïcisme, les Indiens (Lafiteau), les Dayaks, etc. De plus, les mêmes faits se trouvent répétés, réexposés, souvent dans les mêmes termes, à trois et quatre reprises, ou bien un developpement est coupé par une digression historico-philosophique. Mais passons, et essayons de ranger cette masse sous les deux titres du livre : Psychologie et Mythologie.

Avant tout, une remarque : M. Bastian a négligé l'étude de l'organisation sociale, la sociologie des nègres ; il ne nous donne de renseignements ni sur l'organisation de la famille, ni sur l'organisation politique, juridique et économique de ces peuples. La chose eût été bonne pourtant pour appuyer des considérations pratiques. D'autre part, ce que l'auteur entend par psychologie, ce n'est pas un examen de l'état mental des hommes qui composent ces sociétés, c'est l'étude de leur psychologie à eux, de la façon dont ils se représentent l'âme, ou plutôt les âmes. Il expose donc, avec un grand luxe de parenthèses et d'analogies, les croyances relatives au spiritisme absolu (*toute chose a un « undwelling*

spirit »)[1]; la distinction des divers esprits de l'homme[2] : vie, ombre, esprit; leur survivance, leur vie dans le pays des morts, leur renaissance dans le corps des enfants, les rêves, les possessions, les esprits gardiens et tutélaires, ou qui accompagnent l'esprit d'un Dieu ou d'un roi[3]. — Pour la mythologie, pas d'étude des mythes dont il existe (v. Ellis) des transcriptions fort complètes. La théologie seule est étudiée : les *dii minuti* et les dieux locaux[4], le passage de ces dieux aux grands dieux, l'établissement d'Olympes[5], l'établissement de temples, de devins, de sacerdoces, qui en sont la conséquence, la naissance de mystères, correspondant aux croyances qui rapprochent l'âme et les dieux[6]. L'étude des rites est fort restreinte; une simple énumération des interdictions alimentaires, et de certains rites funéraires.

Le nombre des faits étudiés est donc assez grand. M. Bastian connaissait d'ailleurs le pays. Son livre *Der Fetisch an der Kuste Guineas* est infiniment meilleur que ce dernier ouvrage. Ce qu'il aurait pu faire fait regretter ce qu'il a fait. Le nombre des connaissances nouvelles qu'il ajoute à ce que nous apprenent les livres d'Ellis[7] est très restreint; il y a à retenir toutefois la discussion[8] sur la question de l'origine chrétienne du dieu Nyan-kupon. Et encore, il faut remarquer que, transcrivant un texte fort important, M. Bastian ne s'aperçoit pas que « Jan Compé » est appelé par les nègres « Gott der Blanquen », dieu des blancs. D'autre part, la méthode même de l'auteur n'a fait que troubler des notions qu'Ellis avait soigneusement discernées : ainsi la classification des esprits humains chez les Tshi est confondue avec celle des Yorubas, alors que la correspondance n'existe certainement pas.

Je sais que c'est la méthode même de M. Bastian. « L'ethnologie, dit-il, use d'un matériel complet embrassant toutes les nations[9] ». Mais ce mélange de faits repose souvent sur de simples associations verbales dont l'auteur n'est pas maître. Pourquoi ne pas dire incantation rituelle et

1) 11, 55, 66.
2) 12, 16, 24, 36.
3) 13, 14, 17, 29, 30, 39, 41, 43, 50, 51, 58, 62, 89, 135.
4) 2, 3, 18, 39, 50, 58.
5) 9, 10, 36, 37, 38, 46, 47, 48, 51, 55, 64, 130-138.
6) 1-4, 26, 31, 33, 42, 51, 52, 54, 62, 89, 135.
7) *The Tshi speaking peoples of the Gold-Coast of west Africa*; *The Ewe speaking peoples of the Slave-Coast, etc.*; *The Yoruba speaking, etc.* (London, Chapman, 1884-1890-1894).
8) P. 130-135.
9) *Der Fetisch*, etc., p. 80.

dire toujours : « Vedische Mantra » ? D'autant plus que cela conduit souvent à des erreurs, et aussi à des phrases comme celles-ci : « C'est avec confiance (*do ngku de dsi*) que se repose ou se pose l'œil (*ngku*) sur le cœur (*dsi*) dans le souvenir (*do ngku dsi*) d'un *mana* (papou) dirigeant la force volontaire (Maori), en guise d'arrangement pour l'homme (Manu), etc.[1] ». Quand on songe que le livre est tout entier écrit dans cette forme, on ne peut s'empêcher de constater qu'il est illisible pour quiconque ne sait pas tout ce que sait M. Bastian.

Marcel Mauss.

C.-P. Tiele. — **Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote**, II-1. — Amsterdam, Kampen, 1895, 1 vol. in-8 de VIII et 174 p.

Le premier volume de l'*Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand* de notre collaborateur M. C.-P. Tiele a été annoncé dans la *Revue* en son temps (voir t. XXV, p. 244, et t. XXVIII, p. 212). Nous ne revenons donc pas sur ce qui a été dit concernant le rapport de cette *Histoire de la Religion dans l'antiquité* avec le Manuel bien connu de M. Tiele, que M. Vernes a traduit en français et qui traitait plutôt de l'histoire *des* religions. En réalité, l'ouvrage qu'il publie actuellement est une œuvre toute nouvelle. Nous nous bornerons à rappeler qu'il a paru chez Perthes, à Gotha, une bonne traduction allemande de la première partie, par M. Gehrich ; celle-ci sera continuée. L'ouvrage sera ainsi plus accessible au grand public scientifique.

Le volume que nous nous proposons d'analyser ici forme la première moitié de la seconde partie consacrée au Zoroastrisme. L'auteur n'a pas voulu qu'un trop long espace de temps s'écoulât entre le premier et le second volume ; c'est pourquoi il s'est décidé à publier celui-ci en deux fascicules : l'un consacré aux sources, à l'origine et à la forme première du Mazdéisme, l'autre, (qui ne paraîtra que fin 1896), ayant pour objet les formes ultérieures de cette religion. A cette modification toute formelle du plan primitif se joint un changement dans la contexture même de l'œuvre. M. Tiele avait annoncé dans le premier volume qu'il étudierait, après les religions sémitiques, l'ancienne religion de l'Inde, parce que

1) P. 27.

cette étude lui paraissait nécessaire à l'intelligence des religions iraniennes. Il a renoncé à ce projet; il estime qu'une histoire de la religion dans l'Inde antique ne rentre pas dans le cadre de son travail, parce que l'Inde n'appartient pas à ce que nous appelons l' « antiquité ». Sous ce nom nous comprenons l'antiquité classique. Or, l'Inde n'a exercé aucune action sur ce monde antique, du moins avant Alexandre. Il suffira d'indiquer au lecteur, quand il y aura lieu, les rapprochements entre la religion avestique et la religion védique, et de lui présenter une esquisse de la religion chez les Indo-Iraniens avant leur séparation, pour autant qu'il est possible de la tracer. M. Tiele s'est senti confirmé dans cette décision par les analogies des grandes publications de MM. Perrot et Chipiez, Ed. Meyer, Maspero, qui ont résolument laissé l'Inde de côté.

Il nous paraît oiseux de chicaner l'auteur sur ce point. En histoire, tout tient à tout; il faut bien néanmoins s'arrêter quelque part. A nos yeux, le principal intérêt de l'histoire de la religion dans l'antiquité, telle que l'entend M. Tiele, c'est de montrer quelle est la vraie nature des grands facteurs religieux qui entreront dans la vaste synthèse spirituelle à laquelle donnera naissance la formidable secousse imprimée par Alexandre le Grand à l'ancien monde. C'est là seulement que nous pouvons saisir l'unité du sujet, du moment que l'auteur n'a pas voulu faire la philosophie de l'histoire religieuse dans l'antiquité, en montrant dans les évolutions propres à chacune des formes religieuses de l'antiquité les caractères communs qui, au point de vue de la psychologie religieuse, constituent l'évolution de *la* religion dans le monde antique avant Alexandre. Or, pour une pareille tâche, le temps n'est assurément pas encore venu.

En une courte introduction, M. Tiele énumère les sources où l'on peut puiser la connaissance de la religion des peuples iraniens avant la chute des Achéménides : chez les Grecs, quelques chapitres d'Hérodote, de courtes notices conservées par Plutarque, par Strabon, par Pausanias; chez les Perses, quelques inscriptions, plus importantes pour l'histoire politique que pour l'histoire religieuse, voilà tout ce que l'on a en dehors de l'*Avesta*. Le Bundehesh ne peut pas être utilisé; il est trop tardif et, alors même que l'on y reconnaîtrait le développement d'un livre perdu de l'*Avesta*, l'étude de ce document est encore trop peu avancée pour que l'on puisse y distinguer ce qui est ancien.

Reste l'*Avesta*. Mais ici se pose d'emblée la question décisive de l'antiquité de ce document. M. Tiele la traite dans le premier chapitre. Nos lecteurs savent déjà qu'il rejette absolument la thèse révolutionnaire

que James Darmesteter a brillamment défendue dans l'Introduction à la traduction française du *Zend-Avesta* (cf. *Revue*, t. XXIX, p. 68 et suiv.; t. XXXII, p. 210 et suiv.). D'après lui, la langue dans laquelle sont écrites les *Gâthâs* est plus ancienne que l'autre dialecte employé dans l'*Avesta*, elle n'en est pas une variété contemporaine; le mètre des *Gâthâs* est plus ancien que celui des *Yashts*. Cette différence, à elle seule, suffirait déjà à justifier l'attribution d'une plus haute antiquité, non seulement aux *Gâthâs* elles-mêmes, mais encore aux autres textes écrits dans le même dialecte. Mais il y a plus; ces morceaux se distinguent aussi par des idées et des représentations plus anciennes. Le Zarathustra (Zoroastre) des *Gâthâs* est un prophète glorifié, en qui s'est manifestée la complète révélation d'Ahura Mazda et qui, à cause de cela, est le chef de toutes les créatures terrestres; dans le reste de l'Avesta, il est un être mythique adoré comme un dieu. Les sept Amesha-Çpeñta ne portent pas encore ce nom dans les *Gâthas* et ne sont pas encore les Génies de la doctrine ultérieure; ce ne sont que des abstractions à peine personnifiées. L'ancienne doctrine est dualiste assurément; elle proclame l'existence de deux esprits, un bon et un mauvais, qui se combattent et entre lesquels il faut choisir; mais Ahura Mazda est réellement plus haut placé; il n'a pas devant lui un créateur hostile de même rang que lui; les textes gâthiques ne présentent ni le nom ni l'idée de l'Añgra Mainyu du système plus développé. Enfin le culte de Haoma, qui est avec le feu sacré l'un des éléments essentiels de l'Avesta ultérieur, n'est même pas mentionné dans les écrits gâthiques. « Ces différences profondes ne s'expliquent pas si l'on n'admet pas que les *Gâthâs* et ce qui s'y rattache, sont les plus anciens documents de la religion, dont les textes écrits dans l'autre variété de langue représentent le développement ultérieur. » Ce ne sont pas là deux tendances contemporaines, originaires de régions distinctes et qui auraient fusionné à l'époque des Arsacides ou des Sassanides. Cela résulte de la comparaison des dialectes et du fait que le système grossièrement dualiste et mythologique des autres écrits, avec leurs innombrables Yazatas et leurs traditions aryennes vulgaires, ne peut être qu'une altération et une dégénérescence populaire de l'enseignement des Gâthâs, tout comme la doctrine chrétienne s'est greffée sur le Nouveau Testament et non inversement. Les légendes et les pratiques anciennes dans les autres parties du *Yaçna*, du *Vendidad* et surtout des *Yashts*, ne témoignent nullement de la haute antiquité de ces morceaux; ce sont des survivances plus ou moins bien adaptées à la doctrine zoroastrienne (p. 22 et 23).

Le triage des éléments antérieurs au Zoroastrisme et des éléments proprement mazdéens dans les *Yashts* est encore très insuffisant et, sur beaucoup de points, impossible. Ce qui importe, c'est de bien déterminer en quel sens l'*Avesta* peut être considéré comme document de la religion zoroastrienne, sans faire tort aux données fournies par Hérodote ou par les inscriptions des Achéménides. Il n'y a pas accord entre ces diverses autorités, c'est vrai, mais cela tient à ce que leur point de vue est différent. Hérodote et Strabon parlent du culte populaire tel qu'un témoin du dehors pouvait le constater ; les inscriptions révèlent la religion d'État. « L'*Avesta* fait connaître un Zoroastrisme qui, avant Alexandre, n'a peut-être jamais été pratiqué en Médie ni en Perse, sinon en un seul lieu, par exemple la ville sacerdotale de Ragha, mais qui vivait dans les écoles sacerdotales et théologiques et qui fut introduit par celles-ci dans le nord-ouest et le nord-est de l'Iran dans la mesure où cela leur fut possible » (p. 31-32).

L'opinion de M. Tiele sur la valeur des documents avestiques devait nous retenir plus longtemps que les autres chapitres. Dans l'état actuel des études sur le Mazdéisme, en effet, la conception que l'historien se fait de l'évolution de cette religion dépend absolument de la solution qu'il donne au problème littéraire de l'origine de l'*Avesta*. En se plaçant au point de vue de James Darmesteter, le Mazdéisme proprement dit ne devrait pas figurer dans une histoire de la religion avant Alexandre, alors même que notre regretté compatriote ne méconnaissait pas l'existence, dans le Mazdéisme avestique, d'éléments anciens de beaucoup antérieurs aux écrits sacrés. M. Tiele reporte résolument à cette époque de beaucoup antérieure à Alexandre une grande partie des textes eux-mêmes. Cependant il ne croit pas pouvoir leur assigner une date précise en l'absence de témoignages historiques. Les parties les plus anciennes de la seconde couche de l'*Avesta*, sinon dans leur forme actuelle, du moins dans leur rédaction primitive, ne sauraient être placés beaucoup plus tard que l'an 800; les morceaux gâthiques, étant notablement plus anciens, doivent donc remonter à quelques siècles plus haut dans le passé, mais eux-mêmes sont déjà postérieurs à la première prédication de la religion mazdéenne (p. 46).

Le second chapitre est consacré par l'auteur à la préhistoire du Zoroastrisme. C'est là que se trouvent l'esquisse de cette religion aryenne orientale qui aurait précédé la séparation des Aryas de l'Inde et des Iraniens, ainsi que des renseignements sur l'ethnographie et l'aire géographique des peuples iraniens. Ces pages très condensées ne se prêtent guère à

l'analyse. Elles soulèvent de nombreux problèmes, quoique la thèse même de la communauté d'origine entre ces deux formes des religions aryennes ne puisse pas être mise en doute. Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est le fait si curieux qu'en dépit de cette origine commune les deux religions, védique et mazdéenne, se soient développées en deux directions si nettement opposées l'une à l'autre : les êtres adorés par le Brahmane sont des êtres malfaisants pour le disciple de Zoroastre; les rites du sacrifice védique du Soma sont pour ce dernier une orgie infâme; la combustion des cadavres est pour lui une souillure du feu; la vie contemplative lui est en horreur. M. Tiele a renoncé, avec beaucoup d'autres, à expliquer cette opposition en rattachant la séparation des deux groupes aryens à une réforme religieuse qui n'aurait été autre que celle de Zoroastre. Il montre, en effet, que l'antithèse n'est pas primitive, parce que ni la religion védique ni le Zoroastrisme ne remontent à cette période de vie commune. Ils se sont formés plus tard, quand les deux branches du tronc primitif avaient déjà une existence depuis longtemps séparée. Le germe de l'opposition a pu exister dès l'origine et contribuer à la séparation, mais c'est aux différentes conditions géographiques, climatériques et politiques de l'Inde et de l'Iran qu'il faut attribuer les tendances et les dispositions contraires qui présidèrent à l'évolution religieuse des deux peuples, d'une part à la formation de la religion védique, d'autre part à la réforme zoroastrienne.

Car la religion zoroastrienne est. dans la pleine acception du terme, une réforme, voilà ce que l'auteur nous montre dans son troisième chapitre. Elle n'est pas le résultat d'une évolution naturelle et graduelle. Assurément elle s'appuie sur des antécédents propres aux Iraniens; son dualisme même, c'est-à-dire sa doctrine centrale, n'est qu'une application du vieux mythe aryen de la lutte entre les ténèbres et la lumière. Mais elle est l'œuvre d'un réformateur ou d'un groupe de réformateurs, émané du peuple iranien lui-même ; elle n'est pas une doctrine introduite du dehors. Cela ressort clairement de l'opposition consciente entre les conceptions et les pratiques zoroastriennes et celles qui étaient populaires et traditionnelles chez les Iraniens, à tel point que le Mazdéisme ultérieur dut leur faire une place dans le système. Les chants des *Gâthâs* sont de véritables prédications inspirées. Le but que poursuivent les réformateurs est double : l'introduction d'une conception religieuse éthique et la substitution de la vie agricole sédentaire à la vie nomade; c'est une réforme à la fois sociale ou économique et morale.

Cette réforme est-elle l'œuvre d'un personnage historique nommé

Zarathustra? Ici l'auteur avoue son embarras. Il fait valoir les passages des *Gâthâs* pour et contre l'historicité du réformateur et conclut que, si les anciens textes ne contiennent encore aucun des mythes sur Zoroastre que l'on trouve plus tard, ils présentent néanmoins un personnage déjà légendaire, qui peut être soit la personnification des sages ou prophètes auxquels est due la réforme religieuse, soit la glorification d'un être réel (p. 99-100). Les saoshyañts ou porteurs de salut, au contraire, qui dans les textes plus récents sont des sauveurs encore à venir, sont dans les *Gâthâs* des prophètes du passé ou du présent, les révélateurs de Mazda, qui luttent pour le triomphe d'une foi meilleure, des êtres réels, idéalisés, mais non inventés.

Les origines de la réforme zoroastrienne étant à tel point obscures, il n'est pas étonnant que l'on soit dans l'incertitude sur la patrie où ce mouvement religieux a pris naissance. M. Tiele la cherche de préférence dans le nord ou le nord-ouest de l'Iran, dans l'Atropatène, d'où elle se serait propagée vers l'est et le sud-est, enfin vers le sud, en Médie et en Perse. Cette question de l'origine géographique du Mazdéisme zoroastrien amène l'auteur à examiner l'hypothèse de son origine sémitique, mais c'est pour la repousser. Il ne conteste pas que des influences sémitiques aient pu exercer leur action sur la religion, comme sur l'art et la civilisation des Iraniens, mais le principe même du Zoroastrisme doit être indigène.

Les *Gâthâs* et les morceaux avestiques de même nature ne sont pas des écrits théologiques et ne contiennent donc pas un système doctrinal nettement circonscrit. On peut néanmoins reconstituer les grands traits des croyances dont s'inspirent leurs auteurs. C'est à quoi M. Tiele s'emploie dans la dernière partie de son livre. D'abord les poètes des *Gâthâs* glorifient la souveraine puissance de Mazda Ahura, le créateur, le saint, le sage, le véridique et, à proprement parler, le seul qui soit véritablement dieu. Les Amesha-Çpeñtas, nous l'avons déjà vu, ne figurent pas dans les morceaux gâthiques de l'*Avesta*. Mais on y trouve d'autres êtres célestes qui sont les collaborateurs de Mazda, tels que Vohu Manô, Asha Vahista, Khshathra, Armaiti, etc. Ce sont pour la plupart d'anciennes divinités aryennes, mais transformées, adaptées à la nouvelle doctrine, et plus encore des concepts personnifiés que des personnes proprement dites, de telle sorte que l'on peut considérer la plus ancienne forme de la religion zoroastrienne comme en réalité monothéiste. Le dualisme, si accentué qu'il soit déjà dès le début et si enraciné dans la vieille conception aryenne de la lutte entre la lumière et les ténèbres, la vie et la mort,

le bien et le mal, n'est pas aussi radical dans le Zoroastrisme des *Gâthâs* que dans le Mazdéisme ultérieur ; les deux esprits du mal et du bien y sont en réalité encore subordonnés à Mazda.

Les grands principes moraux du Mazdéisme ultérieur se retrouvent déjà dans les *Gâthâs* : il faut combattre le mal et s'attacher au bien, en ses actes, en ses paroles et en ses dispositions. Le travail est le grand devoir ; l'ascétisme est tout à fait étranger à cette conception de la vie. La lutte contre le mal implique celle contre les serviteurs du mal. Cette morale assurément est eudémoniste, quoique l'on y trouve déjà des lueurs d'une conception supérieure.

Un dernier paragraphe consacré aux fragments de l'*Avesta* qui sont écrits dans le même dialecte que les *Gâthâs*, mais le plus souvent en prose, traite des transformations que le Mazdéisme a subies pendant la période à laquelle se rapportent ces textes postérieurs aux *Gâthâs* et prépare en quelque sorte la seconde partie de l'ouvrage où seront exposées les destinées ultérieures de cette religion. La première partie, dont cette analyse permettra à nos lecteurs de se faire une idée approximative en attendant que la traduction allemande leur permette de lire l'ouvrage lui-même, forme bien un tout et mérite d'être étudiée, tout particulièrement chez nous, parce qu'elle représente la contre-partie de l'histoire du Mazdéisme telle que James Darmesteter l'a conçue.

Elle confirmera sans doute le lecteur dans l'opinion que cette histoire est encore singulièrement incertaine et qu'elle soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout. L'étude littéraire de l'*Avesta* peut seule contribuer à les trancher et malheureusement le nombre de ceux qui sont capables de faire cette étude est restreint. En réalité, nous ne savons rien de précis sur Zoroastre ou sur ces réformateurs auxquels on fait remonter le Mazdéisme ; nous sommes réduits à des hypothèses sur les origines historiques et géographiques de ce grand mouvement religieux, et tout le tableau de l'évolution historique présentée par M. Tiele s'accroche en dernière analyse à la démonstration que le dialecte des *Gâthas* est nécessairement antérieur à celui des autres parties de l'*Avesta* ; mais la nature historique et non philologique de son livre ne lui permet pas de donner de cette affirmation des preuves nombreuses et concluantes. Cette religion presque toute morale, prenant naissance chez un peuple qui n'a pas encore complètement abandonné la vie nomade pour la vie agricole et sédentaire, est un phénomène assez extraordinaire. Nous ne contestons pas le fait; nous nous bornons à demander qu'il soit expliqué. D'autre part, les rapports du Mazdéisme avec les civilisations sémitiques ou pré-

sémitiques de l'Asie occidentale mériteraient une étude plus approfondie. Peut-être le progrès des études sur ces antiques civilisations orientales permettra-t-il d'y voir plus clair sur ce point quand nous connaîtrons mieux leur histoire religieuse. En tout cas, dans l'état actuel des documents, le seul moyen d'avancer la question mazdéenne, c'est de travailler dans le sens indiqué par M. Tiele, d'appliquer une critique serrée et approfondie aux textes avestiques et de faire pour eux ce que l'on a fait pour les livres législatifs et historiques de l'Ancien Testament, le triage des couches différentes de documents et de rédactions superposées, qui permettra seul de reconnaître ce qui est vraiment ancien.

Jean Réville.

The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, under the Editorship of the Rev. S.-R. Driver, D. D., the Rev. A. Plummer. M. A. D. D. and the Rev. Ch.-A. Briggs, D. D. — S.-R. Driver, **A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy**. — Edimbourg, Clark, 1895.

Décidément les pays de langue anglaise sont jaloux des grands travaux de théologie scientifique de l'Allemagne, de la Hollande, de la France. Jusqu'ici, nos théologiens continentaux traitaient un peu légèrement, à notre avis, leurs confrères d'outre-Manche. Peu s'en fallait qu'on n'affirmât que l'Angleterre était la terre classique de l'ignorance théologique. Cette accusation cependant n'était pas fondée; car, si l'Angleterre ne produisait que peu de travaux originaux, les grandes bibliothèques de traductions d'ouvrages savants, édictées par Williams et Norgate et par Clark, avaient depuis bien longtemps mis à la portée des théologiens de langue anglaise les œuvres capitales des savants français, hollandais et allemands.

Ce fut le procès en hérésie, intenté au professeur R. Smith, qui rompit la glace. Les Universités anglaises et écossaises avaient secoué le joug de la tradition, d'une part, de la science étrangère, de l'autre. Depuis vingt ans, l'esprit scientifique a donc fait son chemin chez nos voisins, et une génération d'hommes a suffi pour parachever l'éducation scientifique des théologiens d'outre-Manche, Tous ceux qui ont parcouru ou lu les ouvrages de Bruce, de R. Smith, de A.-B. Davidson, de Marcus Dods, de Fairbairn, de J. Drummond, de Martineau, de Flint, de Cheyne,

de Driver, de Westcott, de Ligthfoot et de tant d'autres, ne seront pas tentés de me contredire.

Le *Commentaire*, dont nous présentons aujourd'hui le premier volume aux lecteurs de la *Revue*, est né de la conscience très nette qu'ont nos voisins de leur propre force. Jusqu'ici ils n'avaient à leur disposition, en fait de commentaires, que les traductions du fameux Commentaire sur le N. T. de Meyer, des commentaires bibliques de Keil et Delitzsch, et de Lange. Maintenant, pensent-ils, le jour est venu où les savants anglais et américains, nourris de la substance de la science continentale, doivent montrer ce qu'ils peuvent faire. Le sentiment est louable et le résultat n'est pas fait pour les décourager.

Le commentaire sur le Deutéronome qui ouvre la série est dû à la plume du savant auteur de l'*Introduction to the literature of the Old Testament*, le professeur Driver. Le volume est admirablement édité par la maison Clark, d'Edimbourg. Le but de l'auteur est « de fournir au lecteur anglais un commentaire qui soit entièrement au courant de la science d'aujourd'hui » (*Préface*, p. XI). Ce travail est d'autant plus nécessaire que le Deutéronome joue un rôle très important dans la reconstruction de l'histoire d'Israël. La méthode sera strictement scientifique. « C'est le devoir d'un bon commentateur de bien expliquer son texte ; c'est ce que j'ai essayé de faire dans des résumés sommaires et dans des notes exégétiques. L'homilétique est bannie du plan de cet ouvrage, (comme de tous ceux qui paraîtront dans cette série) ; mais j'ai donné tous mes soins à expliquer les passages ayant quelqu'intérêt pour la théologie biblique » (*Préface*, p. XIII). L'archéologie n'a pas été négligée par notre auteur. L'Introduction, qui n'a pas moins de 95 pages, se divise en cinq paragraphes : le premier donne une esquisse du contenu du livre ; le deuxième détermine d'une façon très claire les relations du Deutéronome avec les autres livres du Pentateuque ; le troisième cherche à déterminer le but et le caractère du livre ; le quatrième, son auteur, la date de sa composition et de sa formation définitive ; le cinquième est consacré à la langue et au style. Le commentaire suit. L'ouvrage se termine par un index copieux qui facilite les recherches.

D'après M. D., le Deutéronome ne peut être attribué à Moïse. Livre d'une grande valeur religieuse (p. XXXIII), même si l'on fait abstraction des nécessités qui l'ont fait naître, il est en même temps le livre de la religion nationale et le livre de la religion personnelle. C'est là qu'il faut chercher le pouvoir qui a donné à Israël sa force et sa cohésion. La religion devient ainsi le fondement de l'ordre social, et le but du

Deutéronome est d'établir la religion sur une base plus solide que le rite ou les lois cérémonielles. L'auteur s'adresse, d'une façon plus directe et plus pressante qu'aucun législateur précédent, à l'individu. Il veut réveiller et rendre plus intense la vie religieuse du fidèle.

Quel est l'homme qui a composé ce livre? Si ce n'est Moïse, est-ce un autre prophète? On a pu faire des conjectures qui toutes faisaient honneur à la subtilité des exégètes; mais aucune n'a paru acceptable. M. D. écarte délibérément et par de fort bonnes raisons l'hypothèse en vertu de laquelle Jérémie en serait l'auteur.

Le Deutéronome ne peut être que le produit du VIIe siècle avant J.-C. Ses lois, la forme d'idolâtrie qu'il combat, les traces de l'influence qu'il a eue sur les prophètes, l'enseignement prophétique qu'il contient, enfin le style le prouvent surabondamment. M. D. ne croit pas que cet opuscule ait été composé sous Josias. Admettant qu'il n'y eut nulle feinte dans la surprise provoquée par la découverte du rouleau sacré sous le règne de ce roi, notre auteur explique qu'il n'a pu être écrit que sous Manasseh. Mais le livre était-il alors entièrement nouveau? Avec un sens très profond de la tradition, M. D. s'efforce de démontrer que la *forme* du Deutéronome est plus récente que son *contenu*. Il suppose des lois écrites ou des traditions orales qui seules permettent d'expliquer la rapidité avec laquelle Josias accepte le message et l'impose à son peuple. L'enseignement du nouveau code va dans la même direction que la pensée du grand libérateur d'Israël. « Le Deutéronome est un exemple d'une pratique qui a plus d'un précédent dans les grandes littératures du monde. La résurrection du passé par le moyen de discours et même d'actions attribuées dramatiquement aux caractères qui ont joué un rôle dans l'histoire est un fait commun dans l'histoire littéraire : ... les dialogues de Platon, le poème de Dante, les tragédies de Shakespeare, le *Paradis perdu* de Milton, et même le livre de Job, pour ne nommer que quelques types parmi les grandes créations du génie, n'ont jamais été condamnés comme entachés de fraude, alors qu'on ne trouve pas toujours dans la bouche des personnages créés par leurs auteurs les paroles mêmes qu'ils ont prononcées. Mais l'auteur dans chaque cas, ayant à délivrer un message ou à donner un enseignement, s'est servi pour cet effet du personnage qui, d'après lui, pouvait le mieux remplir cet office. *Mutatis mutandis*, tel a été le procédé du Deutéronomiste... Un seul personnage lui a suffi. Il place Moïse au premier plan et le montre plaidant sa cause contre Israël dégénéré. En agissant ainsi, l'auteur de ce livre ne fait point un usage déloyal du nom de Moïse; le caractère qu'il crée n'est point fictif :

il ne s'appuie pas sur lui pour avancer des choses qu'il aurait rejetées ; il se borne seulement à développer avec une grande énergie morale et une singulière puissance d'éloquence, et dans une forme adaptée à l'âge dans lequel il vivait, les principes que Moïse avait mis en avant et des arguments qu'il eût certainement proposés » (p. LVIII, LIX).

Sur le style du Deutéronome, M. D. a écrit dix pages très denses où l'on reconnaît les qualités de l'auteur des *Notes on the book of Samuel*. Il a recueilli et groupé méthodiquement les particularités lexicographiques de cet ouvrage, et son labeur servira à tous ceux qui s'intéressent à ces questions. D'ailleurs, sur ce point, M. D. n'a fait qu'amplifier ce qu'il avait déjà fait dans son *Introduction* et dont il avait été loué à juste raison.

Nous ne doutons pas que de telles œuvres n'aient le succès qu'elles méritent. Les éditions se suivent rapidement en Angleterre (l'*Introduction* de M. D. a déjà dépassé sa cinquième édition), tandis que, hélas ! chez nous, un livre aussi sérieux, aussi plein de faits et d'idées, aussi savant, ne trouverait peut-être pas vingt lecteurs !...

X. KŒNIG.

RAYMOND THAMIN. — **Saint Ambroise et la Morale chrétienne au IVe siècle**. — Paris, G. Masson ; gr. in-8 de 492 pages (forme le tome VIII des *Annales de l'Université de Lyon*) ; prix : 7 fr. 50.

A quelques mois de distance deux professeurs de philosophie du Lycée Condorcet ont présenté à la Faculté des lettres de Paris deux thèses de doctorat, bien différentes assurément par l'inspiration et le langage, mais qui, l'une et l'autre, témoignent des tendances nouvelles sollicitant actuellement les jeunes maîtres de notre Université. Si, dans la *Cité Moderne*, M. Izoulet a mis toutes les ressources de sa puissante synthèse philosophique et de sa brillante imagination au service des tendances sociales contemporaines qui subordonnent entièrement l'individu à la société, M. Raymond Thamin, dans son *Saint Ambroise*, répond à ce besoin de renaissance morale que tant des meilleurs et des plus généreux esprits parmi la jeunesse actuelle éprouvent à l'état aigu, en présence du désarroi des doctrines et des principes de vie dans une civilisation où l'intelligence et la conscience sont en état de conflit avec la tradition religieuse et morale. Ne sont-ce pas là, à voir les choses de haut,

les deux directions maîtresses de la pensée humaine à l'heure actuelle? Et si M. Izoulet, en donnant à sa vaste construction d'un dessin panthéistique et d'un style quelque peu hégélien le titre de *Cité Moderne*, n'a peut-être pas redouté d'opposer l'idéal social de l'avenir à celui qui trouva jadis son expression classique dans la *Cité de Dieu*, n'est-il pas intéressant de constater que c'est par une glorification de *Saint Ambroise* que M. Thamin a cherché, au contraire, à justifier le retour au christianisme dans lequel il voit le salut ?

Nous n'exagérons pas, en effet, en attribuant à son ouvrage une portée aussi générale. C'est un livre d'histoire, assurément, mais d'histoire écrite par un philosophe ; il est destiné, non seulement à nous instruire de ce que fut le passé, mais encore à en tirer des enseignements à l'usage du présent. Pour nous faire connaître la morale de saint Ambroise, l'auteur retrace toute l'histoire de la morale chrétienne dans l'antiquité, à commencer par Philon. Et pour encadrer l' « étude comparée *Des Devoirs* de Cicéron et de saint Ambroise » que nous annonce le sous-titre, c'est une étude complète qu'il nous offre sur la morale païenne et la morale chrétienne, et sur ce qui de la première a passé dans la seconde.

Ce dernier élément est bien le plus intéressant du livre. Le temps n'est plus où l'on opposait brillamment la morale païenne et la morale chrétienne, de même que l'on opposait la société païenne et la société chrétienne, comme si elles avaient vécu, non pas côte à côte et en se pénétrant respectivement, mais à l'état de deux camps séparés, sans aucune relation réciproque, ayant chacune son évolution tout à fait indépendante de l'autre. Si, d'une part, les recherches plus libres de la critique historique moderne ont fait ressortir comment les églises chrétiennes ont subi l'influence des conditions générales qui régissaient les associations dans l'empire romain, d'autre part, l'histoire comparée du dogme et de la philosophie nous a fait apprécier le singulier parallélisme entre la formation du néoplatonisme et celle de la doctrine chrétienne orthodoxe, et les beaux travaux du genre de ceux de M. Boissier sur la *Fin du Paganisme* nous ont appris à quel point les maîtres de la pensée chrétienne, après la victoire de l'Église, subirent l'influence de l'éducation et de la haute culture classiques. Le livre de M. Thamin contribuera à instruire ses lecteurs sur ce point particulièrement.

Nous ne dirons rien du premier chapitre consacré à l'histoire de saint Ambroise. L'auteur n'a pas la prétention de l'avoir renouvelée. Il a tracé le panégyrique de son héros, plutôt que son histoire. C'est une tentation à laquelle on cède volontiers quand on parle de saint Ambroise, l'une

des plus nobles figures de l'histoire ecclésiastique et de l'antiquité, un de ceux justement en qui la beauté de la culture antique et la pureté de la morale chrétienne se sont le mieux et le plus naturellement alliées, de telle sorte qu'on pardonne volontiers, à cause de la supériorité de l'homme, la souveraineté qu'il s'arroge à l'égard de toutes les autres puissances. Il vaut tellement mieux que ceux qui l'entourent! Mais l'erreur de M. Thamin, et ce qui risque de tromper ceux de ses lecteurs qui ne sont pas au courant de l'histoire du temps, c'est de présenter saint Ambroise comme le type de l'évêque chrétien au IVe siècle et de nous laisser sous l'impression que, du plus ou moins, tous les évêques ou tout au moins la plupart ressemblaient à ce modèle. La vérité, hélas! c'est que, si beaucoup lui ressemblaient par leurs prétentions d'exercer un pouvoir quasi divin, la plupart de ceux que nous connaissons n'avaient ni son indépendance à l'égard du pouvoir civil ni sa noblesse de caractère. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les tristes controverses des conciles du IVe siècle pour voir de combien ils lui étaient inférieurs.

Le second chapitre traite des premiers maîtres de saint Ambroise, à commencer par Philon, dont l'évêque de Milan a, en effet, beaucoup usé. M. Thamin éprouve le besoin de l'en excuser; il ne lui suffit pas que Clément et Origène aient été les disciples du philosophe judéo-alexandrin; il en appelle au témoignage de Justin et de Cyrille qui ne sauraient être suspects en recourant à Philon, puisque ce sont des saints (p. 51). L'exégèse de saint Ambroise, nous dit-il, procède de celle de Philon. Oui et non. L'exégèse allégorique n'est pas le bien propre de Philon. Elle lui est bien antérieure, non pas du fait des kabbalistes, comme le dit M. Thamin, p. 52, en antidatant singulièrement le *Zohar* qui est un écrit du moyen âge, mais du fait des rabbins juifs et alexandrins, des stoïciens, de tous ceux enfin qui voulaient concilier leurs spéculations avec leurs écrits sacrés ou avec les légendes et les mythes de l'antiquité, parce qu'ils ne pouvaient pas plus douter de ceux-ci que de celles-là.

Pour arriver de Philon à Origène nous passons par les gnostiques, à propos desquels M. Thamin oublie trop et que nous ne les connaissons que par des réfutations extrêmement malveillantes de gens qui ne les ont peut-être pas compris, et qu'il y a de grandes variétés de gnosticisme de valeur fort inégale, qu'il ne faut par conséquent pas associer toutes dans la même condamnation. L'Église chrétienne a gardé de son passage à travers le gnosticisme plus qu'elle ne l'a cru elle-même. M. Thamin est bien près de le reconnaître, puisqu'il nous montre en Clément d'Alexandrie et Origène des adversaires de la gnose qui, pour

nous, à les juger de loin, sont eux-mêmes des gnostiques. Or, l'influence de leur spéculation alexandrine chrétienne sur la formation du dogme chrétien n'est pas contestable, et leur conception de la morale a eu de même une influence prépondérante au moins sur la doctrine morale des Pères grecs.

Clément d'Alexandrie n'a pas eu directement d'action sensible sur Ambroise; mais il a été le maître d'Origène, auquel l'évêque de Milan doit beaucoup, et il a écrit les premiers traités de morale chrétienne dans sa trilogie du *Protreptikon*, du *Pédagogue* et des *Stromates*. A ce titre sa place était marquée dans l'ouvrage de M. Thamin, à côté de celle d'Origène. Il consacre aux deux grands docteurs alexandrins quelques pages très nourries, pour aboutir à la conclusion qu'en eux déjà l'esprit classique prend peu à peu le dessus sur les autres éléments qui ont contribué à former le christianisme.

Nous sommes ainsi amenés à l'autre forme de l'esprit classique, la forme romaine. Pour M. Thamin, le christianisme, dans sa morale, est surtout romain; cette morale, en effet, se subordonne la spéculation. « Elle lui impose à la fois un but et des limites. La morale chrétienne fit le dogme chrétien, bien plutôt qu'elle n'en fut une dépendance... La primauté de la raison pratique, ce dogme contemporain, nous vient donc à la fois de notre double origine, romaine et chrétienne » (p. 97). L'observation est juste, en ce sens que le Christianisme occidental fut avant tout pratique et ne se lança dans la spéculation, assez tardivement, que pour répondre à des besoins pratiques; mais, comme historien, M. Thamin serait plus exact s'il parlait du Christianisme romain plutôt que du Christianisme tout court. Il obéit ici, comme dans maint autre passage de son livre, probablement sans en avoir conscience lui-même, à la fâcheuse habitude qu'ont chez nous la plupart de ceux qui s'occupent d'histoire religieuse à identifier, sans la moindre hésitation, le Christianisme et le Christianisme romain. Ce qui est frappant, en effet, c'est de constater à quel point le Christianisme occidental fut, dès l'origine, romain et combien, d'autre part, dans la société païenne du IIe et du IIIe siècles « la distance se faisait de moins en moins grande entre le paganisme des meilleurs parmi les païens et le christianisme lui-même » (p. 102).

La haine violente du monde idolâtre, cet héritage du Judaïsme que la première chrétienté conserva pieusement, éclate chez Tertullien. La description de ce puissant écrivain servira comme de repoussoir à M. Thamin avant de nous montrer l'alliance de la culture classique et du Christianisme chez les écrivains latins antérieurs à saint Ambroise, et le fa-

meux édit de Julien, interdisant aux chrétiens d'enseigner la rhétorique, lui sert de confirmation *a posteriori* : « Ainsi, écrit-il p. 134, c'est un païen, et dans l'intérêt de sa cause, qui reprend contre l'alliance de la culture classique et du christianisme la campagne qu'un siècle auparavant, et dans un intérêt tout opposé, Tertullien avait si vigoureusement menée. Et il est tout à fait piquant de retrouver dans la bouche de l'empereur les arguments du tribun chrétien » (p. 134).

De tous les classiques romains Cicéron a été le plus goûté des chrétiens. M. Thamin cherche la raison de cette préférence dans sa conception nettement romaine et pratique de la sagesse, dans l'absence de dogmatisme qui caractérise ses écrits, son grand talent d'écrivain et — ce qui nous paraît le plus juste — dans le fait que « Cicéron présentait dans ses ouvrages comme un résumé à point de la philosophie antique pour des gens qui se souciaient peu de recourir aux originaux et de distinguer entre les doctrines » (p. 135). La philosophie de Cicéron était ce qu'il fallait à ces esprits peu philosophiques par nature. L'auteur nous montre l'imitation de Cicéron chez Minucius Félix, chez Lactance, saint Jérôme, saint Augustin, et ne résiste pas à l'envie de nous la montrer se continuant au moyen âge.

Alors seulement il juge ses lecteurs suffisamment préparés à la comparaison des traités des *Devoirs* de Cicéron et de saint Ambroise, qui est le *nucleus* de l'œuvre. Une dernière étude préparatoire s'impose néanmoins. Le modèle imité par saint Ambroise n'est lui-même qu'un imitateur; il a développé le traité de Panétius sur le même sujet. Panétius, à son tour, quoique nous ne possédions plus son écrit, est certainement un disciple adouci de Zénon, un représentant de ce stoïcisme « humanisé pour conduire les hommes ». Il a fait une première adaptation de la théorie morale stoïcienne à l'usage des Romains, plus avides des réalités de la vie sociale que d'abstractions. Cicéron n'a pas eu beaucoup à faire pour mettre au point ce manuel de vertu patricienne (p. 191). Ambroise en fera passer la plus grande partie dans la morale chrétienne; c'est ce que M. Thamin établit pièces en mains dans une longue analyse qui vaut surtout par les détails et qui se laisse malaisément résumer, se félicitant, d'une part, de ce que par ce canal la conscience chrétienne se soit enrichie d'un affluent considérable de stoïcisme antique, mais s'étonnant, d'autre part, plus que de raison, nous semble-t-il, de la facilité avec laquelle le moraliste chrétien a accepté l'héritage païen, (voir tout le paragraphe sur le « Stoïcisme de saint Ambroise »). N'est-il pas évident que le Christianisme, à partir du moment où il était devenu la

religion dominante d'un vaste empire, ne pouvait pas conserver intégralement la théorie de la morale pratique qui lui avait suffi lorsqu'il n'était que la religion d'un groupe plus ou moins nombreux, vivant à l'état d'opposition avec la société civile? Il en est toujours ainsi dans l'histoire; toutes les fois qu'un parti d'opposition arrive au pouvoir, il est obligé, par la force des choses, de modifier la rigidité de ses principes et de tempérer ce qu'il y avait d'excessif dans son antithèse. Déjà une fois, dans la première moitié du IIIe siècle, pendant la période qui s'étend de la mort de Marc Aurèle à la première persécution générale sous Decius, les conducteurs de la chrétienté d'alors avaient dû approprier la morale qui convenait à une petite secte, de manière à la rendre praticable pour une société devenant beaucoup plus considérable et plus complexe par suite de la rapide extension du christianisme. Les éloquents plaidoyers de Tertullien, conservateur intransigeant de l'ancien rigorisme, nous permettent d'apprécier toute l'étendue de cette évolution qu'il fut impuissant à prévenir. A combien plus forte raison une appropriation du même genre était-elle nécessaire quand l'empire fut devenu chrétien! Nous regrettons que M. Thamin n'ait pas fait ressortir l'étroite connexion qui existe entre les transformations de la morale chrétienne qu'il signale et les conditions sociales successives par lesquelles l'Église chrétienne a passé. C'est là qu'il en aurait trouvé la véritable explication. Quant à nous, bien loin de faire un grief à saint Ambroise d'avoir incorporé ainsi à la morale chrétienne ce qu'il y avait de meilleur et de plus beau dans la culture antique, nous considérons, au contraire, cette largeur d'esprit comme un de ses meilleurs titres de gloire, regrettant seulement que dans la suite des temps il ait eu si peu d'imitateurs et que sur bien des points il ait dénaturé à la fois la morale de l'Évangile et celle des Stoïciens.

Après avoir montré les ressemblances entre les deux traités et les deux morales, l'auteur entreprend de nous faire saisir les différences. Il y a d'abord les différences entre les deux écrivains : l'un éclectique, souvent sceptique, ayant un sentiment très vif de sa valeur personnelle; l'autre évêque, croyant, et, ajoute M. Thamin, d'une profonde humilité. Sur ce point nous aurions quelque réserve à faire. L'humilité de ceux qui parlent au nom de Dieu et réclament pour les enseignements qu'ils répandent l'autorité divine est d'une espèce particulière. Comment distinguer dans la pratique entre l'homme et l'agent de Dieu? Théoriquement ils sont deux; en fait ils se confondent, et l'histoire même de saint Ambroise nous montre que l'humilité de l'individu n'empêche pas l'évêque de tenir tête à toutes les puissances de son temps. Mais n'insistons pas.

Saint Ambroise a renouvelé certains sentiments de la morale stoïcienne en leur donnant droit de cité dans la morale chrétienne. Il serait plus juste de dire que souvent il les a dénaturés. A la science il substitue la foi; voilà comment la science reste pour lui le principe de tous nos devoirs; à l'État il substitue l'Église; la part faite à la charité dans la justice devient prépondérante; le courage devient surtout la patience; la tempérance devient douceur et pureté; « tout cela fait une morale nouvelle dans les cadres anciens et avec une terminologie qui dissimule la profondeur de la révolution accomplie » (p. 257). Ce paragraphe est un des meilleurs du livre. Mais de plus la morale de saint Ambroise ajoute à celle de Cicéron des sentiments nouveaux : l'amour et la glorification de la vie intérieure et cachée, la grandeur de l'humilité et de la soumission, une notion nouvelle plus intime et plus pratique de la charité, l'amour des pauvres et de la pauvreté, la miséricorde et le pardon des injures. Et elle est imprégnée d'une fraîcheur de vie, d'une ferveur et d'un entrain, qui sont les symptômes de la jeunesse : « A l'époque où nous sommes, écrit M. Thamin p. 276, c'est le Christianisme qui est jeune et c'est le Stoïcisme qui est vieux ».

Il n'était pas possible d'étudier le traité des *Devoirs* sans parler de la doctrine de saint Ambroise à l'égard des biens temporels. L'amour des pauvres, en effet, a engendré l'amour de la pauvreté et notre évêque ne se prive pas de condamner la richesse avec les riches. Mais le socialisme de saint Ambroise ne va pas plus loin que la théorie; « il contient plus de regrets que de revendications et d'espérances ». M. Thamin, ici, a bien reconnu dans l'extension du christianisme la cause de cette inconséquence entre la théorie et la pratique, mais cette explication ne lui suffit pas. Si le Christianisme accepta l'état qui s'offrait à lui, c'est parce que le chrétien ne met pas sa confiance dans la richesse, ne la désire pas et, par conséquent, n'a pas d'intérêt personnel à en dépouiller ceux qui la possèdent (p. 283). Hélas! je crois bien qu'ici encore M. Thamin a eu tort de ne pas accorder davantage de valeur aux causes économiques et sociales. Qu'il y ait un certain idéal communiste fondé sur le mépris des biens de ce monde dans certains passages du Nouveau Testament, cela n'est pas contestable; mais il est aisé d'en trouver d'autres qui ne condamnent que le mauvais usage de la richesse, et ce qu'il y a de certain, c'est que jamais une église chrétienne n'a pratiqué ce collectivisme, pour la très bonne raison qu'il est impraticable. J'entends bien que M. Thamin nous opposera les communautés religieuses, puisqu'il nous dit, dans une de ces déclarations où se trahit sa pensée intime, que, « dans un cercle étroit, cette société modèle, l'Église », réalise encore cet

idéal (p. 283). Mais j'avoue ne pas comprendre du tout comment on peut invoquer à l'appui d'une pareille thèse les associations les plus riches qui aient jamais existé. Il en est de cette pauvreté comme de l'humilité de tout à l'heure : individuellement tous pauvres, collectivement tous riches! Ce que M. Thamin appelle l'économie politique de saint Ambroise n'est pas ce qu'il y a de plus recommandable dans sa morale, non pas qu'elle ne s'inspire de très nobles sentiments, mais parce qu'elle est en dehors de la réalité et ne peut aboutir qu'à l'affaiblissement général de la société auquel ces principes ont en effet conduit l'empire romain.

Mais revenons aux principes nouveaux de la morale chez saint Ambroise. Les liens mêmes qui rattachent son traité des *Devoirs* à celui de Cicéron l'empêchent de donner à la théologie et au dogme la place qui devrait leur revenir dans une morale chrétienne. Les spéculations ne sont cependant pas absentes de sa pensée ; elles sont à l'arrière-plan. Ainsi l'autorité de la loi morale vient de Dieu ; les écrits sacrés considérés comme parole de Dieu sont invoqués à l'appui des devoirs de préférence à la raison ; les considérations relatives à la vie future sont capitales ; mais la doctrine du péché n'y est encore qu'à l'état de sous-entendu. C'est ce qui permet à l'évêque de Milan de déduire indistinctement nos devoirs de notre raison, de notre nature, puis de l'existence de Dieu et de ses volontés. Il n'y a pas vu de contradiction. « Il ajoute à la sanction stoïcienne de la conscience la sanction chrétienne de la vie future, sans oublier la sanction juive des récompenses terrestres. Il définit la vertu par ce mot significatif de *decorum*, et subit en même temps, et répand, qui plus est, la contagion des vertus ascétiques. Il est pour la vie active et pour la vie intérieure » (p. 307). C'est par ces contradictions mêmes, excusables chez un homme qui ne prétend pas être philosophe, qu'il représente le plus fidèlement l'état de la conscience humaine de son temps.

Quoique le traité des *Devoirs* soit l'objet même de ce livre, M. Thamin ne pouvait pas se priver d'étudier la morale de saint Ambroise dans ses autres écrits. C'est le sujet du chapitre VII. Il faut noter ici tout particulièrement la glorification de la virginité qui est, pour saint Ambroise, la vertu suprême des femmes, parce qu'elle est la forme la plus achevée de la pudeur. L'auteur trouve ici l'occasion de parler longuement du rôle de la femme d'après la morale chrétienne et des conséquences qui en découlent. Les moins curieuses ne sont pas le relèvement de la femme par suite de sa plus grande dignité morale et l'ennoblissement de l'amour profane lui-même (p. 362).

Enfin saint Ambroise n'est pas le seul grand écrivain chrétien de son temps. Quoique M. Thamin se défende de vouloir présenter un tableau de la morale chrétienne au IVe siècle, il ne peut pas clore son étude sans parler des contemporains de son héros. Successivement il passe en revue les Pères grecs, le monachisme oriental et occidental, saint Jérôme et saint Augustin. Sous peine de prolonger indéfiniment ce compte rendu, nous ne pouvons pas le suivre encore ici, où nous avons trouvé beaucoup d'observations justes brodées sur une trame qui ne pouvait pas être neuve, et plusieurs sur lesquelles nous ne serions pas toujours d'accord avec l'auteur. Nous regrettons, à dire vrai, qu'il n'ait pas développé un peu plus cette dernière partie, quitte à condenser davantage tout le milieu de l'ouvrage, où il y a des longueurs et des répétitions. C'est à saint Augustin notamment qu'il aurait fallu consacrer une plus grande place, pour montrer la différence entre la morale augustinienne et la morale d'Ambroise et faire ressortir le contraste entre ces deux maîtres du Christianisme occidental au IVe siècle, quoiqu'ils aient l'un et l'autre fondu dans le creuset de leur âme de chrétien et de lettré les trésors qui leur venaient de l'antiquité classique et du Christianisme. C'est chez saint Augustin que l'on peut vraiment saisir la différence profonde entre la morale du Christianisme hellénique et celle du Christianisme occidental, parce que saint Augustin est le seul des Pères latins qui ait su ramener à leurs principes les sentiments et les convictions qui l'animaient.

Peut-être que si l'auteur avait étudié la pensée de saint Augustin, non plus seulement en appendice, parce qu'il n'est pas possible de parler de la morale chrétienne au IVe siècle sans terminer par saint Augustin, mais plus au long, il aurait été amené à fouiller plus profondément dans la pensée de saint Ambroise lui-même pour en dégager sa conception du mal. Il avoue, p. 305, qu'il aurait dû commencer par la doctrine du péché, comme par son véritable commencement, l'exposé de la métaphysique sur laquelle repose la morale d'Ambroise, mais qu'il ne l'a pas fait, parce que dans le traité des *Devoirs* cette doctrine n'est pas traitée. Plus loin cependant, p. 440, saint Ambroise nous est présenté comme le maître immédiat de saint Augustin. Il eût fallu nous montrer plus clairement quelle est, pour saint Ambroise, la nature propre du mal, ou plutôt comment sur ce point sa pensée est flottante, oscillant entre des conceptions contraires, tantôt grecques, tantôt juives ou romaines d'origine.

C'est là, à mon sens, qu'est le nœud de l'histoire de la morale chrétienne antique. Pour les Grecs et pour les judéo-alexandrins, qui sur ce

point sont grecs, le mal métaphysique est le non-être, la négation de l'être, et le mal moral est le résultat de ce mal métaphysique, le résultat d'une diminution de la vérité ou de la puissance de l'esprit capable de saisir la vérité. Le mal, en d'autres termes, est une erreur, la méconnaissance ou la connaissance imparfaite du bien ou, chez les penseurs religieux, de Dieu. Chez les Romains et chez les chrétiens d'Occident, nous ne trouvons guère de spéculation indépendante sur le mal métaphysique, mais le mal moral pour eux est le résultat de la volonté mauvaise, non plus de la méconnaissance du bien ; il procède d'une disposition de l'individu, héréditaire ou non, à repousser la vérité et le bien, non par ignorance, mais parce qu'il préfère suivre sa propre inspiration en sens contraire. Cette différence de constitution spirituelle entre le Christianisme hellénique et le Christianisme occidental est profonde et les conséquences en sont capitales. Pour corriger le pécheur, dans le premier système, Il faut l'éclairer, l'instruire, lui communiquer un esprit nouveau, le nourrir de vérité, au besoin malgré lui, dans le second système, qui trouve un point d'appui précieux dans l'Ancien Testament, il faut briser la volonté rebelle, s'emparer d'elle pour la diriger, lui substituer une autre volonté pour le bien. Je ne veux ici qu'indiquer ce qui me paraît être la véritable explication de la différence entre la morale chrétienne de l'Église orientale et celle de l'Église d'Occident, mais on voit tout de suite quelles conséquences en découlent pour l'application de la morale à la société et quelle lueur cette explication projette sur toute l'histoire de l'Église.

Dans le grand et fort travail de M. Thamin, dont je tiens d'autant plus à reconnaître les qualités de premier ordre que je suis souvent en désaccord avec lui, ce qui me manque le plus, c'est que l'histoire de l'évolution de la morale chrétienne n'y ait pas été suffisamment étudiée au point de vue philosophique, en pénétrant jusqu'aux principes métaphysiques des préceptes.

Jean Réville.

H. de Castries. — **Les Gnomes de Sidi-Abd er-Rahman el-Medjedoub** (*lis.* Medjdoub) (t. I. des *Moralistes populaires de l'islam*). Paris, E. Leroux, 1896, xxviii-121 p. in-12.

La littérature parœmiographique a été, de tout temps, en faveur chez les Sémites et, dès les plus anciennes époques, on trouve chez les peuples de cette race les préceptes oraux condensés en courts distiques, frappés

comme une monnaie qui circule plus aisément. La littérature arabe moderne est particulièrement riche en dictons de ce genre, attribués pour l'ordinaire, mais sans garantie d'authenticité, à un marabout dont le nom s'est conservé dans la mémoire populaire pour des causes qui le plus souvent nous échappent. Par un long séjour au milieu des populations de l'ouest de l'Algérie, par sa connaissance de la langue vulgaire et des mœurs — on pourrait dire de l'état d'âme des Arabes, — M. de Castries était parfaitement préparé à la tâche qu'il a entreprise, la publication des gnomes d'un marabout marocain.

La vie du cheikh 'Abd er-Ra*h*mân ben Mo*h*ammed El-Medjedoub est presque inconnue, et, comme dans tous les cas semblables, la légende s'est substituée à l'histoire [1]. Les dates acceptées par M. de Castries me paraissent fausses : celle de la naissance (fin du XIe siècle de l'hégire, *lire* X^e^), celle de la mort (1085). Suivant MM. Delphin et Guin [2], il naquit *antérieurement* au XIe siècle de l'hégire. Si vague qu'elle soit, cette date est plus exacte. Elle est confirmée par un passage du *Nachr el-Methâni* [3], où Mo*h*ammed ben E*t*-Tayib El-Qâdiri, dit, en parlant du cheikh Mo*h*ammed es-Sab', *fils* de Sidi 'Abder-Ra*h*mân El-Medjedoub, qu'il mourut en l'an 1014. L'existence du marabout doit donc être reportée dans la première partie du Xe siècle de l'hégire, surtout si l'on tient compte de la tradition d'après laquelle il aurait exercé quelque temps à El-Qasr le métier de boucher, sur l'ordre de son chef spirituel, le deuxième successeur du cheïkh Mo*h*ammed ben Solaïmân El-Djazouli, l'auteur du *Dalaïl el-Kheirât* : ce dernier mourut en 870 hég [4].

C'est à l'aide des dictons qui lui sont attribués que M. de Castries a essayé de reconstituer l'existence vagabonde de ce derviche, semblable à ceux qu'on rencontre si fréquemment en Orient : « êtres bizarres, moitié fous, moitié sensés ; se plaisant à déconcerter ceux qui cherchent à les analyser ; exagérant leur folie quand on serait tenté de les prendre pour sages ; faisant montre de la lucidité de leur esprit quand on raille leur démence ; témoignant la plus grande indifférence pour le monde

1) J'ai recueilli sur lui, au Maroc, une légende berbère qui le montre apprenant la langue des animaux d'une façon miraculeuse. Cf. mon *Recueil de textes et de documents relatifs à la philologie berbère*. Alger, 1887, in-8°, p. 65-67.

2) *Notes sur la poésie et la musique arabes*. Paris, 1886, in-16, p. 70.

3) Éd. de Fas, 2 vol. in-4, 1310 hég., t. I, p. 99.

4) Ces indications m'empêchent d'accepter la date de 8[illegible]0 de l'hég. proposée, mais non d'une manière certaine, par M. Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schlûh*, Leipzig, 1895, in-8°, p. 9-10.

extérieur, impudents devant les grands; toujours cyniques » (p. XI). Mais si ces traits s'appliquent exactement à la personne morale d'El-Medjdoub, est-il permis d'y chercher des allusions à des faits réels? M. de Castries procède par suppositions[1]; ce champ est vaste, et l'on ne saurait s'y aventurer sans s'exposer à substituer la fantaisie personnelle à la réalité historique. J'aurais voulu plus de scepticisme en ce qui concerne les anecdotes, souvent inventées pour expliquer tel dicton dont le sens est perdu. Ce n'est pas le seul exemple de lacunes comblées par l'imagination arabe.

La verve du marabout, en le considérant comme l'auteur réel des dictons, s'exerce d'abord sur les femmes, un thème assez rebattu, même à l'époque où il vivait : il fait ensuite un retour sur lui-même et le mépris où on le tient; son siècle, naturellement, n'est pas ménagé, ce qui lui est commun avec la plupart des moralistes, comme le démontrent amplement les rapprochements cités par M. de Castries. L'inconstance des amis, accompagnant l'infidélité de la fortune, est prise à partie dans plusieurs maximes, et le moraliste est amené par là à la résignation. Il passe ensuite à l'éloge de la discrétion et à l'ingratitude qui est spécialement reprochée aux nègres. Divers traits, généralement satiriques, sur le Maroc et ses villes sont suivis de l'éloge des Tolba et de la critique des Berbères Chelh'as[1]; ce qui indique bien l'origine arabe des dictons : enfin le livre se termine par quelques maximes générales.

M. de Castries a accompagné sa traduction d'un commentaire abondant et intéressant par les rapprochements qu'il fait des dictons du marabout avec ceux de la sagesse hébraïque et grecque. Quoiqu'il porte sur les proverbes de Meïdâni[2] le même jugement que M. de Landberg[3], il ne laisse pas de s'en servir fréquemment comme points de comparai-

1) J'en citerai quelques exemples pris au hasard. P. 5 : « *Rien n'empêche de supposer* que le Medjedoub en attendant l'inspiration se livrait à l'exercice en question ». — P. 37 : « Le Medjedoub *venait sans doute* d'être raillé à cause de ses burnous rapiécés ». — P. 39 : « *On venait sans doute* de louer la sagacité du Medjedoub ». — Le verset 44, en dépit de son allure prophétique, a bien évidemment été composé de nos jours.

2) Le dicton 126, relatif aux Hoouara a été publié avec des variantes dans l'ouvrage de MM. Socin et Stumme, *Der arabische Dialekt der Houwara*. Leipzig, 1894, gr. in-8°, p. 7-8.

3) Au lieu de la très médiocre édition donnée par Freytag, il aurait mieux valu citer celle qui a été donnée à Boulaq et qui a l'avantage de donner le texte non tronqué du commentaire.

4) *Proverbes et dictons du peuple arabe*. Leyde, 1883, in-8, p. XI.

sons ; mais celles-ci auraient pu porter aussi sur d'autres recueils, par exemple le chapitre IV du *Mostatref*[1] ; le septième chapitre du *'Iqd el-Ferid* d'Ibn 'Abd Rabbih[2], etc. On doit remarquer aussi, et ceci touche à la question d'authenticité, que la plupart de ces dictons semblent avoir une origine littéraire[3].

Ces observations faites, je n'ai plus qu'à féliciter M. de Castries de sa publication. Il nous annonce dans sa préface (p. III-VIII) qu'il a recueilli de nombreuses chansons d'enfants, de laboureurs, de femmes ; des poésies sahariennes, des lamentations de funérailles, des gnomes de Sidi 'Abd el-'Aziz el-Maghraoui, de Sidi 'A*h*med ben Yousof, de Bent-el-Khass, etc. Puisse le succès de son premier volume le déterminer à en faire paraître d'autres qui seront également les bienvenus.

René BASSET.

OSWALD-H. PARRY. B. A. — **Six months in a Syrian monastery, being the record of a visit to the head quarters of the Syrian Church in Mesopotamia, with some account of the Yazidis or Devil worshippers of Mosul and El-Jilwah, their sacred book.** Illustrated by the author, With a Prefatory note by the Right Reverend the Lord Bishop of Durham. London. Horace Cox, Windsor-House, Bream's Buildings E. C. 1895.

En 1892, M. Parry se rendit en Orient, au nom de la *Syrian Patriarchate Education Society*, pour inspecter les écoles établies par le Patriarche d'Antioche à l'aide de souscriptions recueillies en Angleterre et pour se rendre compte des moyens qu'il convenait d'employer afin de propager l'instruction dans les églises dépendantes de la juridiction du Patriarche. Il franchit les Portes syriennes, et pour gagner Mossoul, siège important des missions européennes, il se dirigea par Alep, Orfa, Édesse,

1) El-Ibchihi. *Mostatref*, Boulaq, 2 vol. in-8, 1292 hég., t. I, p. 33-42.

2) Boulaq, 3 vol. in-4, 1293 hég., t. I, p. 327-334.

3) Par exemple le premier hemistiche du VII[e] dicton est évidemment emprunté a un vers des *Mille et Une Nuits*, édition du Qaire, 1302 hég., t. I, p. 4, reproduit d'ailleurs dans le *Nozhat el-Absâr*, p. 68, et dans le *Mostatref*, t. II, p. 288. Une des sections du chapitre de ce dernier ouvrage, cité plus haut, contient précisément une longue serie de vers (il en est de Lebid) qui sont passés en proverbes, à la façon des sentences de Publiu. Syrus.

Diarbekr et Mardin. Nous ne serons pas surpris, en lisant la préface de Mgr Dunelm, d'y relever des jugements très arrêtés et conçus à un point de vue tout anglais et tout apostolique. La mission de M. Parry était, en effet, très importante à ce double point de vue. Il s'agissait de renouer des relations avec les communautés qui représentent l'élément syrien de l'Église d'Antioche dans un but dont on va comprendre sur-le-champ l'importance.

Depuis la visite du Dr Claudius Buchanan aux Syriens de la côte du Malabar, l'intérêt pour les vieilles églises d'Orient avait fait de lents mais sûrs progrès. L'existence de 300.000 chrétiens, sujets de la Reine-Impératrice, placés sous la juridiction spirituelle du Patriarche, devait entrer en compte et explique la sollicitude du clergé de l'Église d'Angleterre. C'est ainsi que les conclusions de Mgr Dunelm sont conciliatrices et pacifiques; selon lui, quelque entachées d'hérésies que soient ces vieilles églises, en ce qui concerne les Jacobites et les Nestoriens, par exemple, les différences ne reposent que sur des malentendus de termes techniques mal compris, et que dissiperait toute franche explication (*Préface*, p. VII). Ce qui les distingue, c'est leur ardent désir de conserver leurs anciennes formules et d'en pénétrer le sens; restées pures d'ailleurs de toutes autres erreurs que celles des premiers âges, ce sont, avant tout et surtout, des églises nationales, jalouses de transmettre intact leur héritage apostolique, indépendantes l'une de l'autre et n'ayant entre elles qu'un seul lien, la langue liturgique.

L'Église des vieux Syriens rentre spécialement dans ce cas et ne semble soucieuse que de son passé, sans désir de faire cesser son isolement. On a bien essayé de la rattacher à ses sœurs d'Occident par les soins des missionnaires romains et américains, mais Mgr Dunelm estime que les uns et les autres ont également failli à cette tâche[1] : « Rome, par sa force aggressive, malgré la dignité de ses offices, la puissance, le dévouement des missionnaires et l'influence politique de la France, repousse une nation fière de ses prérogatives. » (*Préface*, p. VIII) Les églises américaines semblent également peu faites pour la conciliation, tandis que l'Église anglicane pourrait s'allier aux chrétiens syriens sans menacer leur indépendance, ni troubler la transmission de la tradition. La réconciliation viendrait par une connaissance mutuelle plus intime, et le rapprochement se ferait avant tout par l'enseignement du clergé pris

1) Relevons, ici, l'opinion personnelle de M. Parry, p. 305 : « Yet for all this Rome is very strong in Turkey, and prepared to maintain her position by all means, etc. »

en main par le Patriarche lui-même. C'est l'antique monastère d'El-Za'aferan que Mgr Dunelm assigne comme l'emplacement du futur collège. Le séjour de six mois qu'y fit M. Parry forme un des chapitres les plus attrayants du livre. On pénètre avec lui dans les détails d'une vie rurale et monastique pleine de charme pour l'Européen. C'est là que le voyageur a étudié la situation présente de l'Église, ses croyances théologiques, sa liturgie et la hiérarchie de son clergé. Quatre chapitres entiers (pp. 279-355) y sont consacrés; on les lira avec intérêt, à quelque communion que le lecteur appartienne quels que soient le parti pris de l'auteur et et les conséquences qu'il a voulu tirer de ses observations personnelles.

Les vieux Syriens[1], au nombre de 200.000, habitent principalement l'étendue de terre appelée Mésopotamie ou *El-Jezireh*, située entre le Tigre et l'Euphrate. Dans la Syrie propre, il y en a près de 10.000 répandus entre les villages des environs de Homs, de Damas, de Saddur, ancienne localité biblique, qui en contient 3.000; à Alep, presque tous les Syriens ont suivi l'exemple de beaucoup de Grecs et d'Arméniens et se sont réunis à la communion romaine. A Urfa, l'antique Édesse, on en trouve un certain nombre ainsi qu'au nord et à l'est, vers Kharput et Diarbekr. Une des plus fortes agglomérations, près de 40.000 habitants, est cantonnée dans le massif de montagnes, appelé Jebel Tur, compris entre Mardin et le Tigre. D'ailleurs il est assez malaisé d'en faire un recensement exact; la peur des impôts et des taxes empêchent les déclarations loyales.

Ajoutons à ce nombre restreint les 300.000 chrétiens de la côte de Malabar qu'on appelle également Syriens, non qu'ils soient Syriens de race, — bien qu'on puisse remonter à deux migrations venues de Mésopotamie et de Perse, — au VIIIe siècle et au IXe, — mais parce qu'ils ont reçu leur foi chrétienne d'apôtres de l'Église d'Antioche et que le syriaque est resté leur langue ecclésiastique. Ce respectable appoint justifie les empressements dont le Patriarche fut l'objet en Angleterre.

C'est à Mardin que M. Parry fut présenté à Sa Sainteté Moran Mar Ignace, Pierre III, Patriarche du siège épiscopal d'Antioche et de toutes les églises jacobites de Syrie et d'Orient, qui s'intitule aussi *Papa Orientis, patriarcha theopolis Antiochae totiusque Orientis*; c'est un chef absolu, spirituel et temporel, la Porte trouvant commode d'avoir

1) Les vieux Syriens se servent eux-mêmes du nom de Syriens pour se distinguer des Grecs de Palestine, et de celui de vieux pour se séparer des prosélytes latins et des Assyriens ou Syriens orientaux. Quant à l'histoire des Églises d'Antioche et d'Édesse, nous renvoyons au cours que fait cette année M. J. Deramey à l'École des Hautes-Études.

affaire à ses sujets chrétiens par la voie d'un représentant directement responsable; ainsi, il y a peu de temps encore, le Patriarche était toujours menacé d'être appelé à répondre en personne pour tel crime commis par un des membres de sa communauté. A la suite de longs efforts, il avait enfin obtenu d'être représenté à Constantinople, au lieu d'être obligé d'avoir recours au patriarche grégorien d'Arménie et d'y avoir un évêque suffragant avec droit d'audience du Sultan (p. 314 et suiv.). En 1892, Pierre III était un grand et beau vieillard de plus de quatre-vingt-quatorze ans, plein d'urbanité et de dignité; il portait sur son visage les traces de ses longs ennuis et de sa haute responsabilité. Aux yeux de la reine Victoria, il apparut comme une évocation du type d'Abraham! En 1874, il s'était rendu en Angleterre sur l'invitation de Mgr Tait, archevêque de Canterbury, pour régler de graves différends qui s'étaient élevés dans les communautés de l'Inde au sujet de la nomination d'évêques rivaux [1]; sa visite s'imposait en quelque sorte pour faire cesser des divisions dont l'origine remontait jusqu'à la venue de Mar Gregory en 1665. Sa mission réussit, et il revint en 1876 après avoir été reconnu comme chef suprême des églises de la côte de Malabar [2].

Quand le Patriarche reçut M. Parry, il était affaibli par une longue maladie; il passa l'été au monastère d'El Za'aferan et rentra le 6 octobre à Mardin où il mourut subitement. Sa vie avait été rude et laborieuse, toute de lutte et d'efforts. Malgré sa haute situation autocratique qui l'obligeait à un noble isolement, il avait conquis, par la séduction persuasive d'un cœur affectueux et fidèle, de très chaudes sympathies. Si parfois il a été mal jugé, c'est qu'il a été mal compris. Il est allé se reposer dans le tombeau qui lui était préparé dans son noble monastère et y attendre le jour où les schismes auront cessé devant le seul jugement infaillible du Dieu Éternel!

Tout en se livrant à ses études spéciales, M. Parry ne négligeait aucune occasion de recueillir des documents sur l'administration turque,

1) Une note, p. 351, dément une partie du récit.
2) Les 300.000 Syriens de la côte malabare ont changé la suprématie nestorienne pour celle des Jacobites. Dans les divers recensements, celui de 1871, entre autres, on a confondu les catholiques syriens (200.000) et les Jacobites (100.000). Le *census* de 1891 ne nous est pas encore parvenu. — Voy. *The Syrian Christians of Malabar, being a catechism of their doctrine and ritual by Edavalikel Philipos, Chorepiscopus and Cathanar (i.e. priest) of the Great Church of Cottayam in Travancore*, 1869.

les cruels abus de ses fonctionnaires, leurs exactions vis-à-vis des populations inoffensives qui vivent sous leur pouvoir : idolâtres ou chrétiennes, leur sort est également précaire dans un pays livré totalement à l'arbitraire et au régime du bon plaisir. Lors de son séjour à Mossoul, il fut à même de se rendre compte de faits dont l'atrocité révolte les sentiments d'humanité les plus rudimentaires et dénonce les vues étroites et mesquines de la Porte qui sacrifie des sujets honnêtes et laborieux à la cupidité ou aux lâches calculs de ses fonctionnaires. Le chapitre XVIII (pp. 252-263) est consacré à un douloureux épisode, déjà ancien (1892), mais auquel les récents massacres d'Arménie donnent un intérêt palpitant. C'est une histoire lamentable que celle des inoffensifs *Adorateurs du Diable*, ainsi qu'on appelle les Yezidis, ces paisibles habitants des vertes vallées du Sheikhan et des monts abruptes du Sinjar. Depuis près de soixante ans des massacres dirigés soit par les Kurdes, soit par les pachas, ont successivement appauvri et décimé ces populations. Ceux dont M. Parry s'est fait le narrateur ont surpassé les cruautés de Beder-khan-Beg, le chef kurde de Rowandooz et du pacha crétois Mohammed[1].

Cette dernière campagne d'extermination[2] a revêtu un caractère d'autant plus odieux qu'elle est la violation d'un firman obtenu en 1847 par Lord Stratford, à la pressante requête de Sir Henry Layard[3]. C'est pendant les fouilles en Assyrie du grand explorateur anglais que celui-ci fut à même de connaitre ces malheureuses populations et de faire parvenir leurs justes réclamations jusqu'aux pieds de Sa Hautesse : aussi les Yezidis l'accueillirent-ils en sauveur ; deux fois la vallée de Sheikh-Adi s'illumina sous ses yeux ; deux fois il fut témoin de l'allégresse d'une communauté entière qui, en retour de ses bienfaits, lui livra avec simplicité

1) En 1840, les Yezidis du Kurdistan étaient au nombre de 200.000 et pouvaient mettre sur pied 3.000 cavaliers et 6.000 fantassins. Avant la dernière persécution, il en restait à peine 90.000 !

2) Nous passons sous silence tous les odieux détails de la persécution sanglante d'Osman-Beg. Nous ferons simplement remarquer que, cette fois, on ne pourra pas dire que « l'esprit public anglais se soit adonné à l'un de ses sports préférés, — une croisade philanthropique agressive qui sert les intérêts britanniques. » Si les Anglais avaient des intérêts à soutenir, ce ne serait pas assurément à Sheikh-Adi, mais bien à Mardin.

3) Le firman obtenu par Layard exemptait les Yezidis du service militaire et de tout impôt illégal ; il défendait pareillement la vente des enfants comme esclaves, leur accordait le libre exercice de leur religion et les plaçait sur le même pied que les autres sectes reconnues.

les secrets de son culte et de sa foi. D'ailleurs, quelle que soit l'origine des Yezidis, peu importe! qu'on les regarde même — et cela avec une certaine apparence de raison — pour les derniers vestiges d'une secte dérivée des hérésies qui ont pris naissance au sein du Zoroastrisme déclinant, le fait curieux, c'est qu'ils ont traversé les âges en maintenant leurs croyances avec la plus grande fermeté, jusqu'à l'effusion de leur sang; or ces croyances, quelles sont-elles au juste? Voilà ce qu'on a la plus grande peine à formuler.

Le reproche que leur adressent les musulmans, c'est précisément de n'avoir pas de livre sacré, et à cause de cette lacune ils sont confondus dans le vil troupeau des sectes non reconnues. Tout ignorants qu'ils soient, ils peuvent néanmoins en produire une ébauche qui semble renfermer une partie de leurs traditions écrites. Badger et Layard l'ont vue; ils en ont même publié la traduction de quelques fragments. Ce livre est écrit en arabe et ne présente pas comme rédaction de caractères sérieux de haute antiquité; or comme les Yezidis se servent journellement du dialecte kurde, ils ne peuvent comprendre ni leurs chants ni leurs prières. Dans un appendice, nous trouvons la copie la plus authentique de ce livre donnée par M. E.-G. Browne, de Pembroke College; elle provient d'un manuscrit appartenant à feu Robertson Smith qui, peu avant sa mort, en avait commencé la traduction. Ce manuscrit a été rédigé par un Mossouliote qui avait eu l'occasion d'obtenir des renseignements exacts sur les Yezidis. Les sources principales sont : 1° le *Kitab el-Aswad* (le livre noir), manuscrit du xe siècle, contenant des traces de l'influence et de la censure musulmanes; ainsi le mot *sheitan* y est systématiquement effacé ; de là son nom ; — 2° *Kitab el-Jilwa* (le livre de la [divine] splendeur), attribué à Sheikh-Adi lui-même et remontant au xiie siècle; — 3° une histoire de Mossoul écrite, il y a cent ans à peu près ; — 4° les récits d'un vieux prêtre syrien qui résida pendant plus de trente ans au milieu des Yezidis.

Les épreuves de ce curieux appendice furent communiquées par M. E.-G. Browne à M. J. Ménant, à qui M. l'abbé Chabot s'empressa de signaler la présence à la Bibliothèque nationale de deux manuscrits rédigés en écriture syriaque qui donnent de curieuses variantes. M. l'abbé Chabot vient de les faire paraître dans le *Journal asiatique* (janvier-février 1896, pp. 110-132).

D. M.

A. Laurent. — **La Magie et la Divination chez les Chaldéo-Assyriens**. — (Paris, librairie de l'Art Indépendant, in-8, 1894.)

Montaigne parle quelque part « de la piperie des mots ». Il y a aussi la piperie des titres de livres.

Séduit par le titre de l'opuscule de M. Laurent, je viens d'en faire une lecture très attentive, et cette lecture n'a pas été sans déceptions.

Comme tout effort mérite d'être encouragé, j'applaudis, sans réserves, à l'excellente idée qu'a eue l'auteur de vulgariser la connaissance « de la magie et de la divination chez les Chaldéo-Assyriens ».

Mais, sans excéder les droits de la critique et sans sortir des strictes limites des convenances, ne me sera-t-il pas permis de dire que l'auteur s'est trop hâté d'écrire sur ces difficiles matières? Faute d'initiation suffisante, son Traité de la magie ne porte pas traces d'un travail personnel, et trop nombreuses sont les pages qui semblent n'être que de la compilation et où abondent les redites.

Je doute que l'on trouve une seule idée générale, sur le caractère religieux de la magie, sur ses débuts, son développement, qui appartienne en propre à l'auteur.

M. Laurent ne croit pas devoir se préoccuper de savoir comment les pâtres de Chaldée, grands observateurs du ciel, en sont venus à croire à l'existence d'un monde surnaturel; à l'aide de quelles hypothèses ou sur quelles apparences ils en sont arrivés à regarder comme possibles les relations entre l'homme et les esprits. De ces questions qui nous semblent, à nous, palpitantes d'intérêt et susceptibles d'éclairer d'un jour lumineux nos idées actuelles, M. Laurent ne paraît avoir aucun souci.

Je passe et j'arrive à une critique plus grave : M. Laurent n'a certainement aucune connaissance personnelle et directe des documents originaux.

Ses citations manquent de la précision qu'y mettrait un assyriologue qui a manipulé les textes, ne fût-ce qu'une fois.

Ainsi, page 3 de son opuscule, il n'a pas remarqué l'interversion des colonnes, ni constaté que le texte qu'il cite commence colonne V et se termine colonne IV.

Page 9, il parle d'un « *Processus* of Biblical Archaeology Society. » N'a-t-il pas confondu avec le « Proceedings of the Society of Biblical Archaeology »?

Ailleurs, page 34, il nous donne cette référence, absolument erronée :

W.A.I. IV, 3, col. VI. Or à la planche III du quatrième volume des W.A.I. se trouvent les colonnes I et II ; à la planche IV, les colonnes III et IV ; mais de colonne VI il n'est pas fait mention.

Pages 31 et 32, il nous parle d'une « figuration sculptée » qui « nous montre un mort étendu sur son lit de funérailles, etc. ». Puis il emprunte « la description de cette sculpture » aux Lectures de M. Maspéro.

Enfin, il a le très grand tort de dire, page 32 : « Nous ajouterons que le morceau de sculpture est divisé en *trois* registres. »

Or, si M. Laurent avait consulté le document original, il aurait constaté tout d'abord que « ce morceau de sculpture *est une plaque de bronze gravée* ».

En second lieu, il se serait aperçu que cette plaque contient, non pas trois, mais quatre registres ; car l'interprétation de M. Clermont-Ganneau[1] sur ce document, acheté par M. Perétié, premier drogman du consulat de France à Beyrouth, est et reste la meilleure de toutes.

Page 54. Si l'auteur avait jeté le coup d'œil le plus superficiel sur les débris du texte de W. A. I., III, 3, n° 3-5, il eût compris que toute traduction de ce texte est impossible et que l'arbitraire tient une trop large place dans les restitutions et traductions de M. Smith. Cette citation est d'autant plus mal venue que, pour les besoins de sa cause, M. Laurent pouvait invoquer cent textes non mutilés et à l'abri de tout arbitraire. Je me contente de lui signaler les planches XLIV et XLV du quatrième volume des W.A.I. Non seulement le texte est complet, mais les caractères sont d'une netteté, d'une beauté remarquables, et ne laissent place à aucune traduction arbitraire. Là, comme dans le caillou de Michaux, I R., 70, se trouvent, au complet, les formules d'imprécations.

Enfin, car il faut en finir, comme dernière preuve que M. Laurent n'a pas travaillé sur les documents originaux, j'évoque en témoignage ces lignes de la page 46 de son opuscule : « A titre de renseignements nous donnons une incantation dont nous n'avons *pu revoir la traduction*, n'ayant pas entre les mains le texte, qui est écrit sur une tablette du British Museum, cotée K. 142. Nous emprunterons donc la traduction de M. Lenormant. »

M. Laurent écrivait ces lignes en 1894. Or, en 1875, c'est-à-dire dix-neuf ans plus tôt, le British Museum avait publié le texte « dont M. Laurent se plaignait de ne pouvoir revoir la traduction ». A la planche LVI du quatrième volume des W.A.I., Reverse, lig. 15, il eût vu, ce que Lenor-

1) *Revue archéologique*, nouvelle série, t. XXXVIII, 1879, juin-décembre, page 337.

mant n'a pas indiqué, que l'incantation était faite au nom du dieu Nusku : *Surbuu ilitti Anum* (16) *tamsit abi, bukur Bel, tarbit apzii, binuut Bel Marduk*...

Je laisse à M. Laurent le soin de traduire ces lignes faciles, tout en me réservant, comme il le dit « de Lenormant, de revoir sa traduction ». Plus encore que ses citations, ses traductions me sont une preuve qu'il n'y a, dans son travail, aucun caractère personnel.

Ses traductions manquent de la précision qu'y doit et qu'y peut mettre, aujourd'hui, un assyriologue. Elles ont l'air vieillot, telles qu'on les donnait il y a vingt ans. Elles sont disparates, traduisant le même mot assyrien par des mots français différents : pour tout dire en un mot les traductions de M. Laurent dénotent qu'il a puisé de droite et de gauche, sans souci du texte et sans connaissances suffisantes pour modifier les essais, fatalement informes, des premiers traducteurs.

Venons aux preuves.

Page 3 de son opuscule, où il est question des sept esprits mauvais, M. Laurent traduit : « *Comme* le cheval qui est dans la montagne. »

Dans le texte, et pour cause, il n'y a pas *kima* = comme. Si M. Laurent avait songé au texte de IV R., pl. V : *yumi muttaqputuv ili limnutuvšunu*, « les jours revenant en cycles, les dieux méchants, ce sont eux », il n'aurait pas commis cette faute de traduction. De même que, dans ce dernier texte, les dieux qui reviennent en cycles, c'est-à-dire qui veillent à ce que le soleil, outrepassant ses droits, ne reste à l'horizon plus longtemps qu'il ne doit, sont appelés *jours* ; ainsi, dans le texte, mal traduit par M. Laurent, les esprits sont appelés, vu leur caractère violent, « cheval de la montagne ».

A la même page, et dans le même texte, M. Laurent appelle les esprits « révoltés contre les dieux ». S'il s'agissait de révoltés, la langue assyrienne avait le mot *nakruti* ; mais dans le texte il y a : *guzaluu ša ilušunu* ; il ne s'agit donc pas de révoltés ; mais, au contraire, d'« agents destructeurs au service des dieux ». C'est sous le même mot et dans le même rôle que nous les retrouvons dans le récit du déluge.

Page 16. L'auteur, dans sa traduction de IV R., 14, 2, oublie de traduire la ligne 8/9 : *qarradu, mar apzii, sa ina maati śaquu*. Le traducteur, qu'il copie, l'avait omise.

Page 19. M. Laurent se permet des restitutions non justifiées, lignes 58 et 59 ; rien ne légitime la traduction d'une lacune par ces mots : « Tourne vers lui ton regard », rien ne légitime la traduction du verset 48 recto par « hormis toi » : *ela* a toujours signifié « au-dessus ».

Musteŝeru, du même verset, n'a jamais eu le sens de divinité loyale; il fallait le traduire par « dieu directeur ».

Ligne 50, *kinnis naplisinnima* ne saurait être traduit « loyalement regarde avec pitié ».

La plus fantaisiste des traductions est certainement celle des lignes absolument mutilées 58, 50, 60 : « De Ah et de Hélas son cœur est douloureusement affligé ; » — « Il verse des pleurs, en cris de douleur il se répand. »

Et tout cela pour traduire ces mots incohérents : *zu-ai ŝunu pa ra dabi* ; — *masou bartuv ihu ki.*

La page 20 nous fournit de nouvelles preuves que l'auteur n'a ni lu ni traduit sur l'original IV R., pl. XIII, n° 3. La lacune qu'il laisse, ligne 36, n'existe pas; au lieu de traduire : « Que les..... d'arbres à fruits », il fallait traduire le *kiruu inbi* par « le jardin d'arbres à fruits ».

Page 21. La traduction de I R., p. 16, lignes 50 et suivantes, manque de précision et de personnalité : elle a l'âge et les défauts de la traduction de M. Lotz (1880). Ainsi, ligne 5, *ana matima rubu arkuu* sont traduits « pour toujours, quand cela sera »; or, *rubu arkuu* désigne « le prince futur » et non « quand cela sera ». — Ainsi encore, *enahu* ne signifie pas « la décrépitude », car il ferait double emploi avec le verbe *uŝalbaruu.* Les Assyriens ne connaissaient pas la tautologie si chère à certains traducteurs : *enahu* emporte avec lui l'idée d'anéantissement, de ruine absolue.

A noter, dans ce même texte, la traduction absolument défectueuse, et qui nous reporte à l'enfance de la traduction des textes assyriens, de la ligne 56 : [*abnu*] *nariya u temminiya kisalli lipŝuuŝ*, « purifier avec de l'huile mes tablettes et mes inscriptions de fondations ».

Aujourd'hui l'optatif *lipŝuuŝ* se traduit, comme il convient, par « qu'il nettoie ». D'huile, comme procédé de nettoyage, il n'est pas question.

Page 24. M. Laurent nous donne du texte IV R., 16, n° 1, une traduction qui dépasse, en fantaisie, tout ce qu'il nous a proposé jusqu'à ce moment. Sans que rien l'y autorisât, il a vu, dans ce texte, la preuve « que les Babyloniens assyriens usaient de talismans ».

Pour le dire en passant, j'ai traduit et commenté à la Sorbonne vingt textes mieux qualifiés pour prouver l'usage des talismans.

Passe encore que l'auteur traduise le mot *mamit* par « talisman ». M. Oppert le traduit par « sort », et, pour moi, je proposerais le mot « destin » au sens que l'on y attachait dans la fête de Zakmuku[1].

1) Voir mon article sur la Religion d'Assurbanipal, volume VII de la Section des sciences religieuses, 1896.

Mais ce qui est absolument inadmissible, c'est que le même mot *usurtu*, ligne 2; *usurat*, ligne 4, ligne 6, etc., soit traduit : 1° par le mot *stèle*; 2° par le mot *limite* [tout en se servant de ce deuxième terme *limite*, M. Laurent aurait dû traduire *usurat ilane ša la napalkuti* « limite des dieux qu'ils ne peuvent dépasser »]; 3° par le mot composite (pourquoi?) *borne-limite*. Et que penser de la traduction du verset 8 : *ilu ištānu la mušpilu*, « borne-limite qu'aucun dieu n'a *compris* » (*sic*)? Homme ou dieu, je ne sais qui pourrait comprendre une borne-limite! Qu'elle reste donc incompris ou incomprise!

Et la traduction du morceau tout entier se poursuit, dans une confusion digne de la tour de Babel, et que je ne me charge pas de démêler.

Page 36. L'auteur nous offre, après vingt autres, une traduction de la fameuse tablette de la Descente d'Istar aux enfers (IV R., 31). Au point de vue de la traduction, nul texte n'a subi des fortunes plus diverses, depuis le jour où M. Lenormant, dans ses *Fragments de Bérose*, n'y voyait qu'une cérémonie d'initiation ».

Depuis lors, Fox Talbot, Schrader, Lenormant lui-même, M. Oppert et le Dr Jeremias ont donné de ce texte des traductions qui, pour n'être pas définitives, témoignent d'un progrès considérable dans la connaissance de la langue assyrienne.

Héritier de tant d'efforts, M. Laurent était en situation de nous proposer une traduction améliorée et qui nous fût une preuve de son travail personnel. Vaine illusion!

1° Par ses omissions il prouve, une fois de plus, qu'il n'a pas étudié le texte original: par exemple, la ligne 69 : *šusaassi ana šulim*, « fais entrer pour sa punition », est omise.

Est omise également la ligne 80 : *ittil ardatūm ina ahiša*.

2° Ses traductions dénotent la même absence de travail personnel. Je n'en citerai comme preuves que la traduction des versets 68, 93, où le mot *alka* est rendu, contre toute règle philologique et toute règle de bon sens, par le mot français « viens ».

Quand, comme la déesse Allatu le fait, on envoie quelqu'un, on n'a pas coutume de lui dire : « Viens ».

Et lorsqu'il s'agit, par exemple, comme au numéro 93, d'envoyer Uddušunamir vers la porte du pays d'où l'on ne revient pas et que la déesse Istar menaçait d'enfoncer, la reine des Enfers ne pouvait dire à son serviteur : « Viens », mais « Va » (*alka*).

Page 45. Je me borne à relever : 1° une omission de ligne qui prouve qu'on n'a pas traduit sur l'original, IV R., pl. IV, n° 2 recto — la ligne

omise est la huitième : *puu ellu ša* (*ilu*) *Ea ullilšunuti*; — 2° une traduction qui date des temps antédiluviens de l'assyriologie, ligne 16 : *ina mahar ummikunu Damkina*, « à la face de votre mère, l'*Épouse du grand Poisson!* »

Page 49. De cette page, comme de toutes celles que j'ai dû citer, ressort la double preuve que l'auteur ne travaille pas sur les documents originaux et qu'il n'emprunte ses traductions qu'à des ouvrages surannés. En 1894, il n'était plus admissible de donner au grand-père d'Apilschin le nom d'« Hammuragasch ».

Pour ne pas commettre cette faute impardonnable, il suffisait à l'auteur d'ouvrir le cinquième volume des W. A. I. A la planche XLIV, dans la première colonne et à la ligne 21, il eût trouvé d'un côté *hammu-rabi* et de l'autre *kimtu rapaštu*.

En second lieu, pourquoi traduire aujourd'hui, comme on le faisait, à très grand tort, il y a trente ans, le mot *ummanišu* par « ses peuples florissants »? Le mot assyrien *ummanu* se compose de deux éléments : *zab* + *hi-a* (*madu*), c'est autant dire que « hommes nombreux ». Le mot est parfaitement composé pour signifier une armée. L'adjectif « florissant » était à rejeter, et je m'étonne que M. Laurent ne sache pas encore qu'il l'a été depuis longtemps.

Dans le même texte, ligne 41, les mots assyriens *niše salšaati lihallik, zirašu lilkutma, naak mē ai irši* sont traduits de singulière façon : « sa semence, puisse-t-il la moissonner et ne lui envoyer pas une seule fois *un porteur d'eau* » !

Je ne veux pas faire remarquer que le mot *zirsu*, traduit ligne 39 par le mot « gens », est traduit ici par le mot « semence » — que l'on moissonne?

Mais que deviennent dans cette traduction les mots *niše salšaati lihallik*? S'il a lu ce texte original, est-ce que l'auteur ne s'est pas souvenu de l'expression française « trois fois malheur » ?

Et puis, au nom du bon sens (car je ne sens pas le besoin de parler philologie), n'a-t-il pas dû se demander de quel intérêt pouvait être « pour une race anéantie (car *zirašu lihallik* ne signifie pas moins) d'avoir ou non *un porteur d'eau* »?

Toutefois, admettons qu'une « race anéantie » puisse avoir besoin de quelque chose, même d'un porteur d'eau, la philologie interdisait à M. Laurent de traduire *naak mē* par « porteur d'eau ».

Il n'est pas besoin d'être grand clerc en assyriologie pour savoir qu'il existe en assyrien des déterminatifs : il en existe pour les noms de pays, de villes et de fonctions.

En vertu de cette loi, *naak mē* ne pouvait signifier « porteur d'eau » qu'à la condition, indispensable, d'être précédé du déterminatif *amilu*.

Quel dommage que M. Laurent n'est pas eu connaissance de ce passage que j'ai traduit, dans mon *Essai sur la religion d'Assurpanipal*, *adi kispe nak-me ana ekimme sarrani alikut mahri*! Il eût compris qu'il s'agissait de libations offertes aux morts. Être privé de ces libations était, dans la croyance des Assyriens, le malheur le plus grand qui pût advenir. Faute de ces libations, les âmes des morts, irritées de l'oubli des vivants, revenaient, sous formes de vampires, se venger des longues errances auxquelles elles se trouvaient condamnées!

Le texte, si mal traduit, fait allusion à cette même croyance. C'était être *trois fois* maudit que de voir sa race anéantie à ce point qu'il ne resterait pas un survivant pour répandre sur vos restes les libations (*nak-me*) qui ouvraient l'entrée de l'*Aralu*!

Mais voici le comble et ce qui prouvera que je n'ai été que juste en disant que la publication de M. Laurent ne porte pas traces d'un travail personnel.

Par une distraction que je ne me charge pas d'expliquer, cet assyriologue nous donne du *même* texte deux traductions absolument *différentes*.

Vu les habitudes de M. Laurent, nous prendrions notre parti de ces différences de traduction. Ce serait péché véniel pour lui.

Mais ce qui prouve une ignorance *absolue* de l'original, c'est le mélange inexplicable des lignes de IV R., 7, et IV R., 22. J'ai toutes les peines du monde à débrouiller ce singulier écheveau.

Ainsi, page 5, la phrase : « Mon père le délire est venu du monde souterrain », mise sous la rubrique IV, 7, ne se trouve que dans le texte de IV, 22, ligne 52.

Dans le texte IV, 7, ligne 20, je lis : *Abi, arrat limuttiv kim gallii ana amilu ittaskan.* Dans cette phrase il n'y a pas le moindre mot qui fasse allusion au monde souterrain.

D'ailleurs, toutes les lignes qui suivent, et qui sont mises sous la rubrique « IV, 7 », appartiennent exclusivement à « IV R., 22 ».

Chose étrange! de même qu'on attribuait, page 5, à la planche VII de IV R., ce qui n'appartient qu'à la planche XXII de IV R.; — page 6, on attribue à la planche XXII de IV R. ce qui ne convient qu'à la planche VII. Encore faudrait-il constater des inexactitudes de traductions. Ainsi, ligne 36 : « Son exorcisme, délie-le ». *Pusur* signifie « briser », comme *putur* ne peut avoir d'autre signification que celle de « percer ». Ajoutons, de plus, que M. Laurent n'a pas compris le sens de *dalhu*, « troublant ».

Encore une fois, ces confusions de textes, qui prouvent, au delà de

toute évidence, que l'auteur n'a jamais jeté les yeux sur les originaux, ne seraient que péché véniel. Mais ce qui dépasse toute imagination, c'est que l'auteur ne se soit pas aperçu que, à la distance de quelques pages, il nous donne, des mêmes mots, les traductions les plus discordantes.

Dans un cas, M. Laurent, sur la foi de traductions surannées, excusables si l'on tient compte des difficultés du début, trouve, page 48, « que le Nombre était employé comme remède contre les maladies et possessions de démons ».

Dans l'autre cas, page 5, l'auteur trouve, dans les mêmes paroles, tout autre chose.

Dans aucun des deux cas, comme j'espère le prouver, M. Laurent n'a vu juste. Mais afin que le lecteur ne me suppose pas coupable de la moindre exagération, je veux lui soumettre les deux textes avec les traductions très divergentes qu'en a données M. Laurent :

IV R., pl. VII.	IV R., pl. XXII.
Première traduction donnée, p. 48, de l'opuscule *Sur la Magie et la Divination chez les Chaldéo-Assyriens.*	Deuxième traduction donnée, page 5, dans le même ouvrage.
16. **Ilu Marduk ippališšuma.**	48. **Ilu Marduk ippališšuma.**
Mirri-Dugga est venu à son secours.	Mirri-Dugga a vu sa misère [de l'homme malade].
17/18. **Ana abišu, ilu Ea, ana bit eruumma isissi.**	49/50. **Ana abišu, ilu Ea, ana bit eruumma, isissi.**
Dans la maison, vers son père Ea, il va et dit.	Vers son père En-ki [Ea] il va dans la maison et dit.
IV R., pl. VII.	IV R., pl. XXII.
19/20. **Abi arrat limuttim kim gallii ana amilu ittaskan.**	51/52. **Abi, di'h ultu Ekur ittazaa.**
Mon père l'imprécation est sur l'homme comme un esprit mauvais.	Mon père le délire est venu du monde souterrain.
21. **Adi šina iqbi suma.**	53. **Adi šina iqbi summa.**
Et pour le mal(?) il dit à son père Ea.	Et pour la seconde fois, il lui parle.
22/23. **Epuus amilu suatuv ul idi.**	54/55. **Minaa epuus amilu suatuv ul idi inaminii ipaassah.**

Fais le nombre propice; cet homme ne le connaît pas, il est soumis au nombre [néfaste].

24/25... **a abalšu ilu Marduk ippal.**

Alors Ea répondit à son fils Mirri-Dugga.

26/27. **Mari, minaa la ti-di, minaa lusipka.**

Mon fils le nombre, tu ne le sais pas; [viens] que je fasse le nombre pour toi.

28/29. **Marduk minaa la tidi, minaa luraddika.**

Mirri-Dugga, tu ne connais pas le nombre; [viens] que je fasse le nombre pour toi.

30/31. **Ša anaku iduu. at'atiiddi.**

Ce que je sais, tu le sais aussi.

[Cette traduction importe une forte contradiction avec ces mots du verset précédent : « tu ne connais pas le nombre ».]

Que doit faire cet homme? Il ne sait pas comment obtenir du secours.

IV R. pl., XXII.

Reverse

1/2 **Ilu Ea abalšu ilu Marduk ippal.**

Alors En-ki répondit à son fils Mirri-Dugga.

3/4. **Ma-a-ri, minaa la tidi, minaa luraddika** (variante : **lusiibka**).

Mon fils, que ne sais-tu pas déjà? Que dois-je encore t'apprendre?

5/6. **Marduk minaa la tidi, minaa luraddika.**

Mon fils(?), que ne sais-tu pas déjà? Que dois-je encore t'enseigner?

7. **Ša anaku idu atta ti-i-di.**

Ce que je sais, tu le sais aussi.

En réalité, dans les textes si diversement traduits et si absolument incompris par M. Laurent, nous avons le type de l'incantation chaldéenne. C'était comme un drame en trois actes :

Premier acte. Diagnostic de la maladie de la tête : folie, transport au cerveau ou insolation, si fréquente sous le soleil d'Orient; mais diagnostic fait avec la rigueur scientifique qu'y mettrait un médecin de notre temps. Et à ce propos je me permets de dire que je n'ajoute aucune foi au dire d'Hérodote, sur l'absence des médecins en Chaldée[1].

Deuxième acte. La maladie constatée, il s'agissait de connaître le remède à appliquer. Seul, Ea, dieu de la sagesse, pouvait l'indiquer avec certi-

1) Livre Ier, *Clio*, ligne 197.

tude. Mais Ea, n'étant pas de facile abord, on priait son fils Marduk d'intervenir.

Puis la prière faite et la réponse de Marduk obtenue, le magicien prêtre ou médecin, ce qui était tout un, indiquait le remède : c'était le troisième acte.

Alors, sur l'avis du magicien médecin, on s'en allait puiser, à l'aurore, l'eau pure et rafraîchissante de l'Euphrate ou du Tigre et l'on administrait une douche de l'eau sainte à qui souffrait de la tête.

Que ferait de plus un médecin de nos jours?

C'est tout ce que nous racontent les inscriptions de IV R., pl. VII et pl. XXII, et rien n'autorisait M. Laurent à y voir ni incantations « à l'aide de talismans » ni incantations « à l'aide du nombre ». Un même texte, en tous cas, ne peut signifier tant de choses disparates et surtout ne permet pas deux traductions aussi dissemblables que celles qu'il nous propose.

C'est à mon corps défendant que j'ai fait la critique du livre de M. Laurent que je n'ai pas l'honneur de connaître. Mais au-dessus de M. Laurent il y a la cause de l'assyriologie qui n'aurait plus besoin d'être défendue, si ses représentants apportaient moins de hâte à se produire et plus de sérieux dans la traduction des textes.

Aurèle QUENTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D.-G. Brinton. — **The protohistoric Ethnography of Western Asia** (Extrait des « Proceedings of the American Philosophical Society », vol. XXXIV), Philadelphie, 1895, Mac-Calla et Cie, in-8°, 32 pages.

M. Brinton accepte et prend à son compte la théorie qui fait de l'Europe occidentale et de la région de l'Atlas le berceau de la race blanche, qui est pour lui la race européenne par opposition à la race africaine (race noire) et à la race asiatique (race jaune); il lui donne cependant le nom de eurafricaine qui répond plus exactement à l'aire qu'elle a, d'après lui, tout d'abord occupée. Cette race se divise en trois branches : la branche sémitique ou sud-méditerranéenne, qui a trouvé en Arabie son aire de caractérisation, c'est-à-dire la région où elle a acquis ses caractères distinctifs, la race aryenne nord-méditerranéene ou indo-germanique et la race caucasique. Les Sémites, les Caucasiens et les Aryens ont contribué à peupler l'Asie occidentale, les Sémites venant du sud, les Caucasiens du nord, les Aryens de l'ouest.

M. Brinton rejette absolument l'hypothèse de l'existence d'une autre population n'appartenant pas à la race blanche qui aurait occupé le pays antérieurement à l'arrivée des Eurafricains ; c'est donc en un sens opposé à celui qu'indiquait la théorie classique que se seraient faites les grandes migrations de peuples dans cette région du monde, et c'est une terre vierge où n'auraient jusque-là pas vécu d'hommes qu'auraient occupé les premiers immigrants venus de l'ouest Voici les conclusions auxquelles il s'arrête : 1° Il n'existe aucune preuve de l'existence d'une race préhistorique non eurafricaine dans l'Asie occidentale. Son sol n'a jamais été occupé que par des populations appartenant aux branches caucasique, sémitique et aryenne de la race blanche. 2° Il y a de bonnes raisons de croire que la race caucasique s'étendait dans les temps préhistoriques sur un vaste espace au sud de l'aire où elle est à présent confinée et qu'elle a été refoulée vers le nord par les Aryens et les Sémites. 3° Les chaînes de l'Amanus à l'ouest, le Masius au nord et le Zagros à l'est ont formé de temps immémorial les limites du domaine que les Sémites ont occupé d'une façon durable. 4° Du Zagros au Pamir, le pays a été occupé ou tout au moins dominé par les Aryens dès l'aube de l'histoire. Les Mèdes et les Proto-Mèdes étaient vraisemblablement des Aryens. 5° La civilisation de la Babylonie est l'œuvre de quelque rameau de la race blanche; elle ne reconnaît à son origine l'influence d'aucune tribu jaune, (asiatique, touranienne), encore moins de races dravidiennes ou noires. 6° Les Anatoliens (Hittites) d'Asie Mineure étaient alliés

aux tribus gallo-celtiques de l'Europe centrale; ils se sont probablement établis dans l'Asie occidentale plusieurs milliers d'années avant les Grecs, subjugant une population de race caucasique, (lesghienne), qui occupait antérieurement ce territoire. Telles sont les conclusions de M. *B.* : nous ne pouvons les discuter ici, mais les raisons qu'il fournit à l'appui ne semblent pas commander très impérieusement l'adhésion à sa théorie.

L. MARILLIER.

S. KARPPE. — **La Bible.** *Pages choisies.* Paris, Durlacher; in-12 de v et 350 pages. — 3 francs.

M. Karppe, agrégé de l'Université, regrette que les jeunes Français ne lisent pas la Bible, comme les jeunes Allemands et les jeunes Anglo-Saxons, et se privent ainsi d'une précieuse source de vie morale et d'inspiration spirituelle. Il espère combler cette lacune de l'éducation française en offrant à notre jeunesse des extraits de la Bible, choisis à son intention, traduits par l'auteur sur l'original en une langue vraiment moderne et indépendante des versions antérieures, une anthologie biblique plus facilement abordable que le recueil canonique pris en bloc.

L'intention est excellente, la lacune signalée nous paraît tout aussi regrettable qu'à M. Karppe, et sa tentative nous semble absolument justifiée. Mais nous craignons qu'il ne se trompe sur les causes de cette regrettable omission de notre éducation française. Ce n'est pas par indifférence ou par négligence que notre jeunesse ne lit pas la Bible, c'est parce que la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire est interdite par l'Église à toute personne qui n'y a pas été spécialement autorisée par son directeur de conscience. Ce qui a rendu la lecture de la Bible fructueuse pour les Allemands et les Anglais, au même titre que les œuvres de l'antiquité classique, ce n'est pas qu'ils l'aient lue par curiosité comme document historique, mais c'est qu'ils se la sont assimilée comme un aliment moral et religieux. La servitude de la lettre dans une partie du protestantisme ne saurait faire oublier la puissance émancipatrice de la Bible sur les âmes.

La traduction nous paraît, à première vue, satisfaisante, l'introduction beaucoup moins. D'abord que signifie cette complète exclusion du Nouveau Testament? A qui donc cherche-t-on à faire illusion ici en affectant d'ignorer que, pour l'immense majorité des lecteurs de la Bible, elle comprend aussi bien le Nouveau que l'Ancien Testament[1]? M. Karppe n'a tenu que fort peu de compte des résultats les plus certains de la critique biblique. Il semble, d'après lui, que toutes

1) Il faut reconnaître cependant que dans une note, (p. v), M. K. indique qu'un essai d'anthologie semblable au sien pourrait être fait pour les autres livres sacrés, et parmi ceux qu'il énumère, il mentionne les Evangiles.

les prophéties d'*Ésaïe* soient du même auteur, qu'une partie des *Proverbes* soit l'œuvre de Salomon. Enfin croit-on vraiment gagner beaucoup de jeunes Français à la lecture de la Bible en leur montrant les beautés de la législation mosaïque? L'essai de M. Karppe est un début qui mérite d'être encouragé, mais il a besoin d'être repris et amélioré.

Jean RÉVILLE.

F. DAVID, docteur en droit, **Le droit augural et la divination officielle des Romains**. — Paris, 1895, C. Klincksieck; in-8°, 210 pages.

M. David a mis à profit les travaux des historiens récents de la religion romaine et en première ligne le livre magistral que M. Bouché-Leclercq a consacré à la divination dans l'antiquité pour esquisser à grands traits un tableau d'ensemble des méthodes divinatoires en usage à Rome; il a cherché à déterminer l'ensemble de croyances où ces pratiques trouvent leur origine et leur fondement, et a donné des procédés de divination officiels (auspication, *omina*, *sortes* et livres sibyllins) une brève et précise description; il a consacré quelques pages à l'étude des pratiques divinatoires étrusques, (haruspicine, etc.) officiellement utilisées, mais tout cela n'est pour ainsi dire que l'introduction de son ouvrage dont l'objet propre est une question de droit public, celle du droit augural. M. *D.* étudie successivement le droit de prendre les auspices, l'obligation légale de les prendre, leur classification, les vices de forme qui se peuvent trouver dans une prise d'auspices et en altérer la validité. Il décrit la composition et le fonctionnement du collège augural et du collège sibyllin et traite sommairement de la consultation officielle de la divination étrangère et de la répression de la divination privée. M. *D.* n'apporte dans ce clair et vif résumé de ce que nous savons de la divination officielle à Rome ni vues nouvelles ni rapprochements nouveaux; il suit de très près ses devanciers et ses maîtres et, en ce difficile sujet, il ne pouvait sans doute prendre un plus sage parti. Aussi bien son but n'était point à vrai dire de donner une nouvelle théorie de la divination ou une nouvelle interprétation des textes relatifs au droit augural, mais bien plutôt de determiner la fonction sociale de cet organe caractéristique de la cité romaine, le collège des augures. Le rôle de la divination à Rome est, d'après M. *D.*, très analogue à celui que joue la science, et en particulier la science sociale, dans les sociétés modernes, à celui surtout qu'elle y jouera dans l'avenir. L'une et l'autre sont des instruments de prévision au service de la politique : la différence, c'est que les prévisions de la science sont exactes. La complication croissante des lois, les besoins qui se multiplient sans cesse des sociétés, les fonctions toujours plus nombreuses de l'État rendent chaque jour plus important ce rôle de la science sociale. Elle recevra sans doute dans l'avenir une organisation officielle analogue à celle que la divination avait reçue à Rome. Ce jour-là, le col-

lège de savants, qui aura été ainsi constitué, sera consulté pour toutes les decisions législatives, pour tous les actes de gouvernement. Il tiendra la place que tenaient à Rome les augures et en quelque mesure celle des magistrats qui avaient le droit et le devoir de prendre les auspices : il sera le véritable détenteur du pouvoir. L'assimilation que tente M. *D.* est par certains côtés faite pour surprendre; mais lorsqu'il nous dit que l'utilité de l'auspication, c'était la force qu'engendrait, lorsque les auspices étaient favorables, la foi au succès, et que l'un des grands services que rend la science, c'est qu'elle donne pour agir cette même assurance aux gouvernants, et aux gouvernés la même confiance dans ceux qui les dirigent, c'est là à coup sûr un rapprochement qui peut fournir matière à d'utiles et fécondes réflexions.

L. M.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON-CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Mélusine (tome VII, 1894-1894). — I. Dans tous les numéros à l'exception du n° 4 (juillet-août 1894), M. TUCHMANN a continué la publication de sa magistrale étude sur la *Fascination* : n°ˢ 1, 2, 3, Thérapeutique de la fascination — Méthode surnaturelle; — n°ˢ 3, 5, 6, 7, Méthode scientifique; — n°ˢ 8, 9, 10, 11, 12, Prophylaxie. Le n° 8 contient une abondante bibliographie de la littérature relative aux amulettes. Les recherches de M. Tuchmann ont, pour la psychologie comparée et pour l'histoire des pratiques religieuses, en particulier pour l'histoire de la magie, la plus haute importance.

II. MM. H. GAIDOZ et TH. VOLKOV ont poursuivi l'enquête sur la Fraternisation dans les n°ˢ 1, 4, 6, 7 et 9. Rabbi Petachia de Ratisbonne constate l'existence des rites de fraternisation en Ukraine dans la seconde partie du XIIᵉ siècle : il s'agit de la fraternisation par le sang. Elle constituait un rite ecclésiastique dans la Russie ancienne, et on la retrouve à l'état de survivance dans les usages nuptiaux bulgares (n° 1). M. Gaidoz (n° 4) cite, d'après Mgr Augouard, une cérémonie de fraternisation des Bondjos du Haut-Oubanghi où l'ocre rouge a été substitué au sang : chacune des deux parties se barbouille un bras d'ocre rouge, puis le frotte avec énergie contre le bras de l'autre contractant. Il rapporte, d'après S. Luce (n° 6), la coutume du XIVᵉ siècle de se faire saigner pour mêler son sang à celui d'un ami, d'un frère d'armes ou d'une maîtresse. M. Volkov (n° 7) rapporte qu'en Bulgarie deux enfants baptisés dans la même eau dans les fonds baptismaux sont considérés comme frères. Il cite (n° 9) un usage en vigueur en Suisse après les luttes (les jeux athlétiques), et qui consiste à ce que les deux adversaires boivent du vin dans le même verre pour montrer qu'ils sont amis.

III. M. GAIDOZ (n° 2) publie la reproduction d'un groupe en bois peint et sculpté conservé à l'église de Plozévet (Finistère) et donne, d'après M. Le Braz, la description d'un vitrail de la chapelle du Crane à Spézet Finistère), qui représentent tous deux l'épisode de la légende de saint Éloi ferrant sur une enclume le pied qu'il vient de couper à un cheval et qu'il va rajuster une fois ferré. Cet épisode se rattache au conte que M. Gaidoz a étudié sous le titre de *L'opération d'Esculape* (*Mél.*, t. V, col. 97-10[illegible]).

IV. Dans les nos 4 et 7, M. Gaidoz fait l'étude critique de la légende de saint Éloi. « L'évêque de Noyon avait été un homme d'une grande activité dans le nord de la France : il avait été orfèvre et orfèvre fameux ; son nom attira et groupa autour de lui les légendes de forgerons surhumains dont le peuple avait gardé la mémoire, Veland ou Vulcin ». Le saint Éloi légendaire, bien différent du saint Éloi réel, n'est que l'hypostase d'un dieu forgeron. Patron des forgerons, il est par là-même devenu patron des chevaux. La présence, dans certaines représentations iconographiques, d'une femme dont, d'après le tableau conservé à la Bibliothèque de Zurich, le saint saisit le nez avec des pincettes rougies s'explique par la confusion de sa légende avec celle d'un autre saint forgeron, saint Apelle.

V. M. S. Berger (no 2) a publié une étude sur les noms des rois mages ; il passe en revue successivement les noms traditionnels, les noms « hébreux » et « grecs » que donne Pierre Comestor dans l'Histoire scolastique, et les noms orientaux.

VI. M. H. Gaidoz (nos 3, 4, 5, 6 et 10) a consacré une série de notes au rôle de l'étymologie populaire dans le folk-lore : no 3, Saint Monday ; no 4, Sainte Pétrole ; no 5, Saint Cloud et les clous ; Les « aloubis » (les boulimiques, ceux qui ont une faim de loup) et Saint Loup ; no 6, Saint Aboutit ; no 10, Eu et les Eudistes.

VII. Dans le no 5, M. Gaidoz étudie la superstition populaire qui fait considérer comme néfastes et malheureux les *mariages célébrés au mois de mai.* Il en offre cette explication hypothétique : « Au retour de la belle saison, les mânes jaloux viennent tourmenter les vivants auxquels la nature rend ses bienfaits. En même temps que les vivants fêtent le retour du printemps (arbre de mai, etc.), ils doivent apaiser les esprits jaloux par des sacrifices ou les apaiser par des charmes. »

VIII. Dans le no 6, M. P. Boyer publie la traduction d'un article des *Rousskiia Védomosti*, consacré à l'étude des pratiques des sorciers et sorcières tchouktchis. Les détails ont été recueillis de la bouche même d'un conducteur de traîneau iakoute.

IX. H. Gaidoz (no 9, col. 193-202), *Pépin le Bref, Samson, Mithra.* — M. G. cherche à démontrer que les représentations de Samson luttant avec un lion, qui se retrouvent fréquemment dans les églises chrétiennes à partir du XIe siècle, dérivent des monuments mithriaques, dont le sens s'était, à cette époque, dès longtemps perdu. Mithra sacrifiant un taureau a été pris pour un Samson terrassant un lion, et dès lors se sont multipliés les bas-reliefs et les chapiteaux où figure avec un lion un Samson reconnaissable à sa longue chevelure. Il est possible même que le type iconographique de l'homme égorgeant le taureau se soit conservé parmi les artistes chrétiens comme motif ornemental traditionnel. Le taureau mal sculpté est devenu assez vite un animal informe où l'imagination des clercs n'a pas tardé à découvrir un lion ; la présence de ce lion

a permis de reconnaître dans le personnage humain un Samson, et on l'a dès lors représenté avec la longue chevelure que lui assignait la tradition. Mais les gens du pleupe qui ne connaissaient pas la Bible ont dû, en Austrasie, interpréter autrement les monuments mithriaques ou les monuments chrétiens qui en dérivent. Cet égorgement d'un animal terrible par un homme, ce devait être la représentation d'un événement historique où le principal rôle était joué par un héros populaire renommé pour sa bravoure Pépin le Bref avait dans la mémoire du peuple cette réputation. Et c'est ainsi que s'est formée la légende de Pépin tranchant d'un seul revers d'épée la tête à un lion furieux, devant toute sa cour

« Samson et Pépin le Bref ne sont donc en quelque sorte que des palimpsestes. iconographiques de Mithra. »

L'Anthropologie, t. VI, année 1895. N° 1, janvier-février, p. 53-64. — M. Liotard, *Les races de l'Ogôoué.* — M. L. signale (p. 59) l'existence, chez les Inengas, de la coutume, longuement étudiée par J.-G. Frazer dans le *Golden Bough,* du meurtre rituel du chef de chaque tribu. Pendant une année, après le moment où il a eté choisi comme chef, il doit vivre à l'abri de tous les regards; puis, après qu'il a durant deux ou trois ans exercé le pouvoir, on l'empoisonne et un autre chef est choisi à sa place.

N° 6, novembre-décembre. Dr Toutain, *Etude sur le mariage chez les Polynésiens* (Mao'i) *des îles Marquises* (p. 640-651). Indications abondantes sur les rites en usage lors du mariage et les tabous sexuels.

Revue des Traditions populaires (t. X, 1895). — I. MM. René Basset, G. Doncieux, T. Volkov et V. Yastrebov, ont continué l'intéressante enquête ouverte depuis plusieurs années sur les Villes englouties (n° 2, p. 101-104; n° 5, p. 310-316; n° 6, p. 367-368; n° 8, p. 494-495; n° 11, p. 609-616).

II. M. René Basset a poursuivi ses enquêtes sur les Empreintes merveilleuses (n° 2, p. 118; n° 6, p. 360-361; n° 9-10, p. 339-344; n° 12, p. 669-671), la Fraternisation par le sang (n° 4, p. 197-198; n° 8, p. 476), les Météores (le Feu Saint-Elme), l'Arc-en-Ciel (n° 6, p. 338; n° 11. p. 395-397) et les Ordalies (n° 1, p. 24-26); il a ouvert une enquête nouvelle sur « Le Folk-lore dans les écrits ecclésiastiques »; il publie, pour commencer (n° 5, p. 266-267), une analyse sommaire de quatre des trente-huit canons attribués à saint Hippolyte (ces canons ne nous ont été conservés que dans une version arabe du texte grec aujourd'hui perdu). « Le Ve canon rappelle le pouvoir qu'a le signe de la croix de vaincre les démons; par le XIIe canon, il est interdit d'assister aux saintes homélies, entre autres à ceux qui enseignent l'art de consulter les augures, de charmer les serpents, de tirer des présages ... à moins d'une expiation qui ne doit pas durer moins de quarante jours; le XVe canon exclut du rang des catéchumènes, les magiciens, les astrologues, les devins, les interprètes des songes,

ceux qui fabriquent des amulettes, etc.; le XXIXe canon recommande à celui qui distribue l'Eucharistie de veiller à ce qu'aucune parcelle n'en tombe à terre; car, en ce cas, l'esprit du mal aurait en son pouvoir celui par qui cette profanation serait arrivée. »

III. M. Erwand Lalayantz (n° 1, p. 1-5; n° 2, p. 119-121; n° 4, p. 193-197) et M. E. Haigazn (n° 5, p. 296-297) ont publié des légendes arméniennes et des renseignements relatifs aux superstitions de l'Arménie. Les principales traditions rapportées dans ces articles ont trait aux péris, aux esprits qui président à l'enfantement, à l'ange gardien, aux esprits des maladies, aux dèves, aux sorcières, qui sont d'ordinaire des vieilles femmes à queue (c'est dans cette queue que réside leur vertu magique). Il faut citer encore une lutte de prodiges entre le Christ et Mahomet et la légende des filles de Noé : Noë avait promis sa fille en récompense au charpentier qui s'était chargé de faire l'arche; mais comme sa besogne, à la veille du déluge, n'était pas achevée, il lui adjoignit deux autres charpentiers et prit envers eux le même engagement. Après que les eaux se furent retirées, il lui fallut, pour tenir ses promesses (il n'avait qu'une fille), changer en femmes l'âne et le chien.

IV. M. Jacottet a continué dans le tome X la publication des contes et des traditions du Haut-Zambèze qu'il avait commencée dans le tome IX (p. 665 et suiv.). On ne connaissait jusqu'ici presque rien du folk-lore de ces tribus du centre africain (les *Ba-Rotsi* et leurs tributaires), et les traditions recueillies par M. Jacottet ont à la fois une parfaite authenticité et une grande importance pour la mythologie comparée; elles lui ont été contées en ba-soubiya. Elles se rapportent (t. IX) au Dieu suprême de ces tribus, *Leza*, à l'origine de l'homme, à l'autre vie; on y retrouve la croyance à la « seconde mort ». M. J. donne aussi des détails sur les pratiques de sorcellerie en usage dans cette région; il signale la croyance à la transformation des hommes en animaux après leur mort. Dans le n° 1 du tome X (p. 33-48), il rapporte les traditions relatives à *Sikoulou-kabozouka*, l'homme à la jambe de cire, sorte de monstre à demi animal qui se nourrit de miel, vit dans les forêts et est investi d'une haute puissance magique, aux nains troglodytes (*Toulala-Madindi*), à l'arc-en-ciel, que les indigènes regardent comme un animal, semblable à un chien, au singe et à l'éléphant, qui etaient autrefois des hommes et qui ont reçu leur forme actuelle, parce qu'ils avaient peur de labourer, et au tambour-fétiche des Ba-Soubiya, auquel on immolait des enfants; il indique ensuite quelques superstitions relatives à la pluie. Sa collection comprend enfin (p. 39-48) plusieurs contes d'animaux où le lièvre joue le principal rôle; les rôles secondaires sont dévolus à l'hyène, au crocodile, au singe, à l'éléphant, à la tortue, au léopard, à la grue, au buffle, à l'antilope, au lézard, etc. Ces contes ressemblent de très près aux contes basouto parallèles que M. Jacottet a publiés chez E. Leroux (1895) dans la Collection des contes et chansons populaires. Il a donné une autre série de contes du Haut-Zambèze dans le n° 3 du tome X (p. 161-171).

Voici la rapide énumération de ceux qui présentent quelque intérêt par les croyances qu'ils renferment : *Le crocodile et l'iguane* (conte destiné à expliquer pourquoi le crocodile n'a pas de langue); *Seedimwé* (histoire des aventures d'un monstre « avaleur », qui engloutit les hommes, les maisons, etc.) ; *Kawakeountou* (nain magicien, analogue aux Toulala-Madindi ; il fait manger à un homme la chair de son propre enfant; l'homme se venge en se tuant, se découpant en morceaux et se faisant cuire dans un pot; le nain arrive, mange la chair de l'homme ; elle redevient vivante dans son corps et le tue). Les autres contes, dans quelques-uns desquels les animaux jouent encore le premier rôle, n'ont pas de signification mythologique.

Dans les nos 7 (p. 378-392) et 8 (p. 463-476), M. Jacottet a publié neuf contes du pays de Gaza, région de la côte sud-est d'Afrique à laquelle appartient la province portugaise de Lourenço-Marques. Les anciens habitants de cette région appartiennent, comme les Zoulous qui les ont soumis vers 1820, à la race Bantou. On les désigne communément sous le nom de Ba-Thonga (esclaves), et ils acceptent cette dénomination. Ils forment pour ainsi dire la transition entre les grands rameaux des Bantous du sud africain, les Zoulous et les Cafres d'une part, les Ba-souto et les Bé-chuana de l'autre. Ils parlent le *tchi-thonga*, dont il existe plusieurs dialectes assez voisins les uns des autres. Les contes publiés par M. J. ont été racontés dans le dialecte des Ma-Khusa, qui est à peu près identique au dialecte djonga du Zoutspansberg. Ce sont des contes d'animaux et des contes merveilleux ; les contes d'animaux ressemblent de très près aux contes zambésiens et ba-souto. Le lièvre, le chacal, la tortue, la chauve-souris en sont les principaux personnages. Dans le premier des Contes merveilleux figurent des arbres magiques qui poursuivent et finissent par dévorerc eux qui mangent de leurs fruits; dans le second, *Les Habits merveilleux*, M. J. croit reconnaître une influence orientale, ce que rendrait aisément intelligible la présence de nombreux Indous et Banyans à Lourenço-Marques, mais le fond même du récit semble bien être bantou d'origine. Les Habits merveilleux dont il est ici question sont en la possession d'un serpent surnaturel qui habite au fond d'un lac, et il ne les donne qu'à celles qui peuvent prononcer certaines incantations et ne pas être trop effrayées de lui. Le conte consiste dans le récit des aventures des différentes jeunes filles qui ont voulu conquérir les vêtements magiques. Dans le troisième conte apparaît le thème très répandu dans le folk-lore sud-africain du mari-serpent ; ce serpent est, au reste, de la même famille que le monstre avaleur qui se retrouve dans bon nombre de légendes et de mythes de l'Afrique australe ; dans le dernier figure un monstre cannibale qui habite avec ses serviteurs un village au fond d'un étang.

V. Mlle G.-M. Godden, MM. P. Sébillot, A. Harou, L. Morin (t. IX, n° 12, p. 679-680 ; — t. X, n° 2, p. 91-94 ; n° 4, p. 208 ; n° 9-10, p. 552-554) ont institué une enquête sur la coutume de vêtir les idoles et les statues de saints. Mlle Godden cherche à montrer que le vêtement dont on revêt l'idole ou le

prêtre a pour effet de faire pénétrer en eux le dieu lui-même, tant qu'ils en sont revêtus, que l'offrande du vêtement est liée à une demande spéciale qui est au pouvoir de la divinité dont on habille la statue, et enfin que le renouvellement de l'image ou de son vêtement coïncide souvent d'une manière très nette avec le renouvellement de l'année. Les faits cités par Mlle G. sont empruntés aux Indiens de l'Amérique du Nord, à Samoa, à l'Inde, à la Grèce; MM. Sébillot, Harou, Morin leur ont trouvé des parallèles dans les coutumes rituelles de l'Europe occidentale.

VI. M. G. Milin (t. X, n° 1, p. 52-56) a publié de nouvelles notes sur les coutumes et les superstitions de l'île de Batz (cf. t. I, p. 49, 112); celles qui ont pour l'histoire des religions quelque intérêt se rapportent aux présages et intersignes, aux noyés, aux revenants. « L'âme d'une personne qui, de son vivant, a déplacé les pierres bornales à son avantage apparaît sous la forme d'une femme toute noire portant une pierre; elle parcourt ses anciennes propriétés, sautant d'une place à l'autre et demandant où elle la placera. »

VII. M. Th. Volkov (n° 1, p. 6-8) a publié deux contes ukrainiens, recueillis par Mlle A. Wereszczynska, et relatifs l'un à la présence du feu dans le silex, l'autre à l'éclair et au tonnerre. Tous deux ont revêtu une forme chrétienne. Dans le n° 4, p. 222-224, il a fait paraître la traduction de légendes mordvines relatives au tonnerre et à l'éclair. Les Mordvins se représentent le tonnerre comme un être anthropomorphe, qui habite le ciel; il est armé d'un arc ou plutôt d'un arc-en-ciel et de flèches de *pierre*.

VIII. Mlle Alice Fermé, *Contes et légendes de la Suisse romande* (n° 2, p. 105-107). — Le plus intéressant de ces récits est une légende valaisanne de revenants; on y trouve le trait suivant : un collier de potets (coquillages fossiles) jeté autour d'une apparition la retient à l'endroit où elle est.

IX. MM. Hippolyte Marlot, A. Harou, G. Fouju, Girard de Rialle, P. Sébillot ont dans les nos 2, p. 108-109, et 4, p. 225-226, continué l'enquête ouverte depuis longtemps dans la *Revue* sur les usages et les rites funéraires; les deux questions les plus intéressantes qui soient touchées dans ces articles sont celle des offrandes de vases et de monnaie aux morts, coutume qui a survécu dans l'Auxois, et celle du deuil qu'on fait prendre aux abeilles à la mort du propriétaire des ruches.

X. M. Th. Janvrais (n° 3, p. 178-179) signale la coutume en vigueur dans plusieurs paroisses de la Haute-Bretagne de donner en offrande à saint Antoine des morceaux de cochon : lard, pieds, oreilles, têtes, etc.

XI. M. H. Marlot (n° 4, p. 210-214) a publié quelques-unes des coutumes populaires et des traditions de l'Auxois. Les principales de ces traditions sont relatives au Flou, sorte de lutin qui tresse les crins des chevaux pendant la nuit, aux dames blanches et aux revenants, à la Vouivre, à la construction par le diable du château de Montfort. Au bout de sept ans, il vient des ailes aux serpents, aux crapauds et aux lézards; alors ils s'envolent pour aller dans la tour

de Babylone, et là tous les ans le pape va en chercher pour faire les Saintes Huiles et les distribuer dans tous les diocèses. D'intéressants détails sur les pratiques en usage lors des orages et sur le culte des fontaines. A Étonnay, il existe deux belles fontaines dédiées à saint Martin et sainte Apolline. Pour faire pleuvoir, on y plongeait la statue du saint.

XII. P. Bouscaillon (n° 4, p. 229-230; n° 5, p. 308-309), *Traditions et coutumes du Périgord*. — Il faut signaler les rites à suivre pour guérir les enfants malades (transfert de la maladie dans un objet et offrande au saint qui a donné le mal), les pratiques en usage pour obtenir de la pluie (on trempe quatre fois dans sa fontaine la statue de saint Martial), l'habitude des jeunes filles qui veulent se marier dans l'année de piquer une épingle à la robe de Notre-Dame de Donchapt.

XIII. Dans le n° 4, p. 239-249, il a été publié une traduction d'extraits du livre de A. de Cock : *Volksgeneeskunde in Vlaanderen*, qui ont trait aux superstitions relatives aux diverses parties du corps humain; cet article est surtout intéressant au point de vue des présages et de la médecine populaire.

XIV. Auricoste de Lazarque, *Usages et observances populaires de Lorraine* (n° 5, p. 278-285). — Détails intéressants sur les présages et les intersignes, le culte des fontaines, la médecine et la magie populaires.

XV. M. Girard de Rialle (n° 5, p. 306) donne quelques renseignements sur les sources saintes du pays chartrain et (p. 307-8) sur la guérison des maladies par les saints en Berri. Chaque maladie est à la charge d'un saint particulier.

XVI. A. Marguillier (n° 6, p. 350-352). Sur les feux de la Saint-Jean en Haute-Autriche et leur signification magique. « Des couples de garçons et de filles sautent par-dessus la flamme ; plus haut on saute, plus haut poussera le lin dans les champs. »

XVII. R. Pilet, *Traditions des îles Færoer* (n° 6, p. 358-359; n° 7, p. 425-428; n° 8, p. 501). — 1° Les îles flottantes : ce sont deux des Fœroer, Svino et Mykjunes, qui flottaient autrefois comme des vaisseaux; elles sont devenues fixes, depuis qu'elles ont été désenchantées, l'une parce qu'elle a été touchée par du fer, l'autre par du fumier. 2° La disparition des forêts (à la suite d'une malédiction de saint Olaf). 3° Légendes et croyances relatives aux pierres et aux rochers : beaucoup de roches de forme étrange étaient autrefois des géants. 4° La grotte du moulin magique (c'est une grotte où la femme d'un troll moud de l'or; le conte rapporte l'enlèvement de cet or magique par un homme qui avait pénétré dans la caverne et qui ne fut sauvé de la vengeance des trolls que parce qu'il arriva en vue de son église avant qu'ils l'aient atteint).

XVIII. L. Collot, *Traditions et usages picards vers 1840* (n° 6, p. 369-371). — A noter l'habitude, lorsque quelqu'un mourait, de vider toute l'eau qui se trouvait dans la maison pour empêcher l'âme du défunt de se noyer.

XIX. M. A. Harou a continué (n° 7, p. 408-411) l'enquête sur le folk-lore

des montagnes commencée dans les tomes VII et VIII. Les légendes citées se rapportent aux Alpes Suisses.

XX. M. DE ZMIGRODZSKI (n° 7, p. 416-423), *Théogonie et cosmogonie du peuple ukrainien.* — Toutes ces traditions sont empreintes d'un caractère dualiste très marqué. Les astres sont considérés comme des êtres vivants. On explique les éclipses en disant qu'un monstre ailé s'efforce alors de dévorer le soleil. Détails intéressants sur les pratiques des sorciers, sur la survivance au travers des croyances chrétiennes de divinités féminines, sur la personnification du vent et des maladies, sur la croyance aux femmes qui accouchent d'animaux.

XXI. M. HAROU (n° 8, p. 499-500) a publié quelques renseignements relatifs aux sorcières de la Belgique wallonne (moyen de devenir sorcière, les sorcières à l'église ; comment on reconnaît les sorcières) ; M. W. GREGOR (n° 8, p. 500), une anecdote sur le nouage de l'aiguillette en Écosse ; Mlle Brandt (n° 11, p. 607-608), l'histoire d'un sorcier de Riom (il était surtout habile à découvrir les voleurs).

XXII. AURICOSTE DE LAZARQUE, *Quelques traditions et croyances du Bas-Armagnac* (n° 9-10, p. 527-538). Traditions relatives à Noël (les bœufs qui s'agenouillent et parlent durant la messe de minuit), à la Saint-Jean, à la Toussaint, aux sorciers (sabbat, maladies causées magiquement, philtres d'amour, animaux porte-chance), aux funérailles (purification par l'eau de tous ceux qui reviennent du cimetière), etc.

XXIII. R. LE CHEF, *Contes, etc., recueillis à Bréal-sous-Montfort* (Ille-et-Vilaine) (n° 11, p. 560-581). — 1° Barbe-Bleue ; 2° Le frère et la sœur ; 3° L'enfant vendu au diable par son père ; 4° et 5° Le tailleur et le diable ; 6° Georges Desfourniaux (c'est un homme qui a vendu son âme au diable) ; 7° Le Petit Albert ; 8° Loups garous ; 9° Les sorciers, qui ont enlevé sa bosse à un bossu parce qu'il leur a enseigné à ajouter Mardi à leur chanson de Dimanche-Lundi, Dimanche-Lundi ; 10° Pourquoi les lièvres ont la lèvre fendue ; 11° Pourquoi Dieu laisse ignorer à l'homme le moment de sa mort ; 12° Les bœufs à Noël ; 13° La chasse Arthur ; 14° *Maladré* (un menuisier sorcier) ; Le prêtre qui revient dire sa messe. Presque tous ces contes ont des parallèles dans les recueils de Luzel, Sébillot et Le Braz. Recette pour se rendre invisible ; remède contre les écrouelles ; comment conclure un marché avec le diable. Les corneilles, blanches avant le déluge, sont noires parce qu'elles ont mangé les morts.

XXIV. A. FERRAND, *Le Filleul de la Mort*, légende du Dauphiné (n° 11, p. 594).

XXV. SÉBILLOT, *La légende du prêtre mort qui revient dire sa messe à minuit* (n° 11, p. 584-585).

XXVI. Notes sur la médecine populaire (n° 11, p. 598-601). L. MORIN donne des détails sur les guérisseuses du Confolentais (Limousin).

XXVII. RENÉ BASSET (n° 11, p. 603-604), *Superstitions relatives aux ongles,*

(enquête commencée dans le tome IX, p. 254, 703); leur rôle dans les pratiques magiques.

XXVIII. Mme G.-M. Murray Aynsley, *Le culte du marteau* en Scandinavie, dans l'Inde, en Nouvelle-Zélande et à Guernesey (nº 12, p. 657-661).

XXIX. Paul Sébillot et G. Fouju. *Superstitions relatives aux mégalithes*, (leur action fécondatrice, nº 12, p. 672-674).

XXX. Il faut enfin citer les contes de l'Extrême-Orient (Asie-Océanie), extraits de divers auteurs, dont M. Basset (p. 110, 365, 411, 663) a continué la publication et une série de contes arabes et orientaux : — Gaudefroy-Demonbynes, *Le Roi et le Dragon* (traduction de la version arabe ; il existe une version scandinave, une version lithuanienne et une version chelha) (nº 4, p. 134-151). — Mlle Pultibaï Wadia, Sonabaï Wadia et Julibaï Tarachand : 1º Le Nasib endormi ; 2º L'arbre merveilleux ; 3º L'artiste (contes indous recueillis en guzarati et en hindoustani) (nº 8, p. 440-450 ; nº 9-10, p. 505-514).

Journal of the Anthropological institute of Great Britain and Ireland, tome XXIII (1893-1894). — Boyle T. Sommerville, *Notes on some Islands of the New Hebrides* (Efate Island, Shepherd Island, eastern coast of Malekula), p. 2-20 et 363-393. Ce mémoire renferme d'abondants détails, empruntés en partie à James Macdonald, sur les coutumes et les croyances religieuses de cette partie de la Mélanésie. P. 2, il est fait mention de la crainte superstitieuse qu'éprouvent les indigènes à manger de la chair d'un animal femelle ; p. 4, de l'obligation où se trouvent les petits garçons de ne manger qu'avec des hommes ; ils s'exposeraient autrement à une mort mystérieuse et surnaturelle. La circoncision est pratiquée de cinq à dix ans. Au moment où les enfants reçoivent leur nom qu'ils porteront comme adultes, ils subissent une série d'épreuves pendant lesquelles ls doivent vivre à part dans une sorte de retraite. Leurs relations avec les femmes sont régies par tout un ensemble de tabous. Le nom que porte quelqu'un est pour lui sacré, et il lui est souvent interdit de le prononcer ; aussi pour savoir le nom d'une personne, est-ce à un tiers qu'il faut s'adresser. P. 9, le culte fondamental est le culte des pierres ; de ces pierres les unes sont des pierres dressées sur de « hauts lieux », les autres sont des roches volcaniques ou coralliaires de forme singulière où habitent les âmes des morts. Dans la petite île volcanique de Mau, située à l'est d'Efate, il y avait dans un champ une grosse pierre sur laquelle étaient grossièrement sculptés le soleil et la lune. Ces sculptures semblent fort anciennes. Dans le même champ, on peut voir une dalle dressée, pareille à une stèle funéraire, où semble être figuré un crâne. Ces pierres taillées dans une roche volcanique très dure n'ont pu être travaillées avec les haches indigènes de pierre et de coquillages, et de plus les pierres et les rochers qui reçoivent un culte ne portent jamais de représentations de la lune ni du soleil : on en pourrait conclure qu'une civilisation plus avancée a existé autrefois dans cette région, et que les indigènes actuels ont subi une sorte de déchéance. P. 12, la vie au delà de la tombe. L'âme doit traverser une série d'existences

successives avant d'être tout à fait annihilée : à Efate, il lui faut traverser ainsi six vies différentes. A l'entrée de l'autre monde, elle doit répondre à certaines questions ; si elle répond mal, elle a la langue coupée, le cou tordu, la tête fendue. C'est Séritau (the « cannibal executioner »), qui leur fait subir ce traitement. Les gens de la tribu de l'igname, (*Namtaku*) et ceux qui portent certains tatouages peuvent franchir sans encombre le passage dangereux. A Malekula, l'âme meurt trois fois. Dans la première région, le premier cercle de l'Hadès situé à trente pieds sous terre, les morts s'occupent encore des affaires des vivants et punissent en les faisant mourir ceux qui commettent certaines fautes, ceux en particulier qui négligent de leur offrir en sacrifice des porcs, dont les âmes leur servent de nourriture. Dans des danses sacrées, des porcs peints en rouge sont offerts aux morts (p. 15). Ces danses ont lieu sur un terrain sacré situé entre les « demits » (les tabous de la Nouvelle-Calédonie). Un repas est pris ensuite, qui consiste dans les viandes offertes aux morts ; c'est vraisemblablement un repas offert aux morts. La mâchoire inférieure des porcs sacrifiés est suspendue aux demits : elle est réservée (tabouée) aux morts. Une des pierres « demits » qu'a vues S. portait l'image de la lune : c'est le seul exemple qu'il en connaisse. Il existe chez ces populations des sorciers (*sacred men*) (p. 12). Des pratiques magiques sont en usage pour faire tomber la pluie (*rain making*) (p. 18), et aussi des pratiques de sorcellerie, destinées à frapper de mort un ennemi. A Tanna (p. 19), dans presque tous les villages, il y a un sorcier, un brûleur de Narak, dont l'office est héréditaire. Il possede, cachée quelque part dans ses plantations, en un lieu connu de lui seul, toute une collection de pierres *Narak*, c'est-à-dire de pierres qui ont une ressemblance accidentelle avec un homme ou une partie du corps humain. Lorsqu'un homme veut se venger d'un autre en attirant sur lui la maladie ou la mort, il cherche à se procurer quelque objet qui ait été avec lui en contact intime, la peau d'une banane qu'il a mangée, un morceau d'étoffe, imprégné de sa sueur ; il en frotte alors les branches et les feuilles d'un certain arbre, fait du tout un long paquet en forme de saucisson, le bâton Narak, et le porte au sorcier, qui allume auprès des pierres Narak le feu sacré et l'y fait lentement brûler. Dès que le feu a atteint le bâton Narak, la personne contre qui le charme est dirigé commence à être malade, lorsqu'il est réduit en cendres, elle meurt. Le bâton Narak perd tout son pouvoir, si on lui fait traverser un ruisseau ou une rivière.

N.-G. Politis, Περὶ τῆς θραύσεως ἀγγείων κατὰ τὴν κηδείαν, p. 29-42. — La coutume grecque à laquelle cet article est consacré consiste à briser des vases d'argile et en jeter les débris dans la tombe où l'on vient de déposer un mort ; on en brise aussi devant la maison du mort, au moment où en sort le cercueil et parfois tout le long du trajet du cortège. Le prêtre verse alors dans la tombe de l'eau, contenue dans un vase apporté spécialement à cet effet, en disant : Γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ. — Les assistants jettent alors de la terre sur le cadavre en disant : Θιὸς σχωρές τον. — Pour expliquer le bris des vases, M. Politis

donne les raisons suivantes : 1° Tout ce dont on s'est servi pour les actes de purification doit être détruit, de crainte que la purification ne soit rendue inefficace, si les objets dont on s'est servi pour l'accomplissement des rites sont ensuite employés à des usages profanes. 2° Les objets donnés aux morts doivent être détruits, pour éviter que l'on ne s'en empare pour l'usage des vivants. De même au reste que l'on croyait que les animaux immolés aux morts étaient par leur mort même attachés au service de ceux qui ne sont plus; de même la croyance a survécu que ces objets (que l'on pense doués d'une sorte de vie), doivent être brisés pour être appropriés à l'usage des morts par la mutilation même qui les rend inutiles aux vivants. P. 37-39, une autre raison est invoquée ; le désir d'inspirer de la terreur à Charon et de l'empêcher de faire d'autres victimes. L'eau répandue dans la tombe (p. 41) est destinée à donner au mort le rafraîchissement et le repos. Une autre coutume cypriote exige que toute l'eau qui se trouve dans les maisons qui bordent le chemin où a passé le convoi soit jetée. La raison en est dans la croyance que Charon ou l'ange de la mort (ἄγγελος ψυχοπομπός) a souillé cette eau en y lavant le couteau souillé de sang dont il a frappe le mort.

Rev. R -J. Mathew, *The cave paintings in Australia, their authorship and signification*, p. 42-52. — Il s'agit des peintures découvertes par Sir Georges Grey sur la Glenely River en 1838, et par J. Bradshaw sur la Prince Regent River. Elles paraissent représenter certaines divinités du Panthéon hindou, qui ont été adoptées et déformées par les Battaks de Sumatra, auteurs probables de ces décorations murales.

C. Hose, *The natives of Borneo*, p. 156-171. — Le mémoire se rapporte aux tribus qui peuplent le district de Baram (partie septentrionale du territoire de Sarawak). Le feu, qui sert à entrer en communication avec les esprits, est aussi employé pour rompre l'effet d'une malédiction ou pour briser la force de ces tabous, protecteurs des récoltes, et qui consistent par exemple dans l'entassement auprès d'un arbre à fruit de grosses pierres rondes, qu'un charme doit faire pénétrer dans l'estomac de ceux qui ne respecteront point l'interdiction. On utilise pour la divination les signes données par les oiseaux et ceux que fournit l'inspection des entrailles des porcs rituellement immolés. M. Hose décrit des ordalies par l'eau bouillante et par le plongeon. Les serments sont prêtés sur des dents de chats-tigres que l'on tient à la main. Les indigènes croient à l'existence d'un être suprême, qui porte le nom de Laki Tengangang, à la survivance de l'âme qui revêt après la mort une forme animale. On ensevelit dans les tombes des aliments, des objets de toute sorte ; on y ensevelissait autrefois des esclaves. M. Hase donne à la fin de son mémoire des détails sur les tabous agraires et funéraires en usage dans la région qu'il étudie.

W. Bassett-Smith, *The Aborigines of North-Western Australia*, p. 324 (il s'agit des tribus qui avoisinent Port-Darwin). P. 327, les indigènes n'ont pas d'idoles... mais ils croient à un démon (Devil-Devil) qui pendant la nuit sort

des eaux ou il habite durant la journée et rôde à travers le pays : aussi craignent-ils beaucoup de sortir de leur camp lorsqu'il ne fait plus jour. Ils croient que nul ne peut mourir, s'il n'a été ensorcelé. Il arrive qu'un sorcier s'approche la nuit d'un homme et lui enlève magiquement la graisse du ventre ; c'est le devoir des amis de la victime de rechercher le coupable et de le tuer.

Lionel Decle, *Funeral Rites and Ceremonies amongst the Tshinyaï or Tshinyungwe*, p. 420-421 (ce sont des tribus riveraines du Zambèze).

Lionel Dècle. *The Arungo and Marambo ceremonies amongst the* Tshinyungwe, p. 421-422, (cérémonies médicales magiques, accomplies par des guérisseuses). Il s'agit d'extraire un esprit du corps du malade.

Tome XXIV (année 1895-1896).

V.-M. Mikkailovkii, *Shamanism in Siberia and European Russia, being the second part of* « *Shamanstvo* » (XIIe vol. des Mémoires de la Section d'ethnographie de la Société Impériale d'histoire naturelle, d'anthropologie et d'ethnographie), traduit par O. Wardrop, p. 62-100 et 126-158. — Ce mémoire est une monographie très complète des sorciers sibériens. Il renferme les plus abondants détails sur les noms qu'ils portent, sur leur origine légendaire, sur le kam-lanie ou possession par les démons chez les Tongouses, les Iakoutes, les Samoyèdes de Tomsk, les Ostiaks, les Tchouktis, les Koriaks, les Kamtchadales, les Ghilyaks, les Mongols, les Bouriates, les peuples de l'Altaï ; sur les voyages des shamans au royaume souterrain d'Erlick, leurs tambours magiques, leurs costumes, la manière dont on devient shaman ; les cas où on a recours aux shamans, leur rôle médical, leur rôle comme devins, leur situation sociale, le culte des shamans morts. Une étude parallèle est faite du shamanisme en Europe, chez les Samoyèdes et les Lapons. L'auteur cherche à déterminer le degré de foi que ces sorciers — *tadibees et noids* — ont eux-mêmes dans leur propre puissance surnaturelle.

A.-E. Crawley, *Sexual taboo, a study in the relations of the sexes*, p. 116-125, 219-235, 430-446. — L'auteur cherche à établir dans ce mémoire très richement documenté que le principal facteur qui intervient dans les interdictions sexuelles est la croyance que les qualités qui caractérisent la femme, et spécialement la faiblesse, la timidité, l'infériorité à tous égards et dans tous les domaines, peuvent se transmettre par le contact. Lors de la menstruation, de la grossesse et de l'accouchement, le danger ne change pas de nature, mais il s'accroît. L'isolement des hommes, où cette crainte d'une sorte de contagion oblige les femmes à vivre, fait qu'une espèce d'hostilité se développe contre elles dans l'autre sexe, qu'on leur attribue pour les hommes des sentiments hostiles, et enfin qu'on en vient à concevoir d'elles une crainte superstitieuse. On croit que c'est volontairement qu'elles transmettent la faiblesse dont elle sont douées ; et de là une tendance à considérer la femme comme douée d'une puissance magique, la nervosité qui la caractérise la prédisposant du reste à la pratique de la magie. Tout cela aboutit à augmenter encore la séparation originelle des sexes, séparation qui a sa cause première dans la différence des fonctions sociales et est la pre-

mière cause de la moindre estime où la femme est tenue. Dans les cérémonies, dans les repas, hommes et femmes sont séparés; ils ne participent pas aux mêmes occupations. Cette séparation se fait sentir jusque dans le langage, et, au moment de la puberté, la nécessité pour l'adolescent d'être tenu éloigné de l'autre sexe paraît si impérieuse qu'elle entraîne l'interdiction de la chair des animaux femelles.

1° S. Gason, *Of the tribes Dieyerie, Auminie, Yandrawantha, Yarawarka, Pilladapa* (lat., 31° S.; long., 138°55, E.), p. 167-176.

2° *On the Habits, etc., of the Aborigines in District of Powell's Creek (N. Territory of S. Australia), by the Stationmaster*, p. 176-180.

3° W.-H. Willshire, *On the manners, customs, religions, supertitions, etc., of the Natives of Central Australian*, p. 183-185.

4° E. Hamilton, *South Australian Aborigines: mode of Burial*, p. 185-186.

5° M.-C. Mattews, *On the manners, customs, religions, superstitions, etc., of the Australian Natives*, p. 186-190.

6° Paul Foelsche, *On the manners, customs, etc., of some tribes of the Aborigines in the Neighbourhood of Port-Darwin and the W. Coast of the Gulf of Carpentaria (N. Australia)*.

Ces six mémoires sont des réponses complètes ou partielles au questionnaire mis en circulation il y a quelques années par M. J.-G. Frazer et qui ne comporte pas moins de 267 questions. Ils constituent un tableau d'ensemble des mœurs, rites, coutumes et croyances des indigènes australiens, et contiennent des documents particulièrement importants sur les sujets suivants : le totémisme, la magie et la divination, l'origine de l'homme, les idées relatives à l'âme, la conception de la mort, les démons et les esprits, les corps célestes, les légendes relatives au feu.

Clements R. Markham, *A list of the tribes in the valley of the Amazon including those on the banks of the Main Stream and of all tributaries*, p. 236-284. — Il y a aux pages 238-240 une bonne bibliographie des ouvrages relatifs aux tribus indiennes du bassin de l'Amazone. A la suite du nom de chaque tribu (elles sont rangées par ordre alphabétique), est indiqué son habitat exact. Viennent ensuite des détails sur ses mœurs, avec des renvois précis aux auteurs où il en est fait mention.

Herbert Ward, *Ethnographical notes relating to the Congo tribes*, p. 285-299. — Toutes les sensations sont attribuées chez ces peuplades, comme tous les événements de la nature à l'action des esprits. Le rôle de la magie est prépondérant dans la vie sociale tout entière. Tous les succès, toute la valeur d'un homme sont considérés comme résultant de ses relations avec les esprits. Les esprits mauvais reçoivent seuls un culte. Les hommes qui sont en intimité plus étroite avec les esprits sont investis d'une puissance particulière: ce sont des sorciers ou plutôt des hommes-médecine (*charm-doctors*). Ce sont eux qui servent d'intermédiaires entre les hommes ordinaires et les pouvoirs surnaturels. Ils

portent le nom de *N'ganga N'kissi.* La croyance à la survivance de l'âme est universellement répandue dans ces tribus du Congo. La mort, c'est la migration de l'esprit (*mayo*) hors du corps; la maladie, c'est une évasion temporaire de l'esprit. Le rôle du N'ganga-N'kissi consiste à le faire rentrer dans le corps ou à l'y retenir par des cérémonies magiques. C'est aussi à ces sorciers qu'il appartient de découvrir les auteurs de la mort de chacun. Il existe chez ces peuplades des ordalies par le poison; si le poison détermine des vomissements, l'accusé est innocent; s'il le purge, il est coupable. Les Babangi du Haut-Congo croient que les sorciers se changent en animaux pour faire du mal à leurs ennemis. Les tribus qui habitent au voisinage des rapides d'Aruimi (Haut-Congo) croient que leurs parents morts ressuscitent sous forme d'arbres. Il n'y a pas pour les femmes d'autre vie que celle-ci. Chez les tribus du Bas-Congo, la croyance est répandue que, lorsqu'on rêve à quelqu'un deux fois de suite, c'est qu'il dévore magiquement votre âme. Il est interdit de prononcer les noms des morts. Dans les diverses tribus, il existe des images de bois à forme humaine, qui jouent le rôle d'amulettes préservatrices. C'est dans toute la région du Bas-Congo une coutume habituelle pour conserver la mémoire d'un serment de planter dans la grande image du chef un éclat de bois dur ou un morceau de fer. Les présages sont tirés des signes fournis par les oiseaux et des gestes. Il existe une société secrète (N'kimba ou Frakongo) où peuvent entrer les garçons. les filles, les femmes sansenfants et les hommes : elle se réunit, lorsque le nombre des enfants est en trop grande diminution. L'initiation est considérée comme une mort suivie d'une résurrection. Les pratiques de fraternisation par le sang sont en usage dans les diverses tribus. Le cannibalisme est généralement pratiqué; on croit que manger la chair des guerriers augmente le courage. Les organes sexuels ne sont jamais mangés.

B.-H. Thomson, *The Kalou-vu* (*Ancestor Gods of the Fijians*), p. 340-359. — Les seuls ancêtres qui fussent déifiés, c'étaient ceux qui durant leur vie avaient exercé un pouvoir plus ou moins grand, c'est-à-dire ceux qui appartenaient à la première famille de la tribu et qui descendaient en ligne directe de son premier ancêtre. Mais c'étaient surtout les chefs méchants qui recevaient un culte. L'ancêtre déifié reçoit un double culte : il est adoré à la fois en lui-même (par le culte que reçoit son esprit) et dans la personne de son descendant direct. La mythologie fijienne est, d'après M. *Th.*, une transposition de leur histoire légendaire, et les dieux communs aux diverses tribus qui peuplent leur Olympe ne sont autre chose que les fondateurs de leur race.

Les esprits qui habitent les montagnes de Kauvadra et qui sont des dieux communs à toutes les tribus, parce qu'ils sont les communs ancêtres de ces tribus, ne reçoivent pas de culte. Ils règnent sur les morts. Leurs aveutures sont relatées dans l'épopée de Na-Kauvadra, où se mêle le récit d'un Déluge. Na-Kauvadra, la montagne sacrée, est le point de départ des âmes pour l'autre monde situé au loin vers l'ouest. Un grand éperon de terre qui s'avance vers

la plaine est regardé comme la route des âmes ; c'est par cette route, que les vivants ont construite pour eux, afin qu'ils ne restent plus parmi eux à les tourmenter, que les morts se rendent à Na-Kauvadra. Ils ont à subir le long de cette route de multiples épreuves, qui sont décrites en grand détail dans le mémoire : le Styx et le Charon grec, le Léthé trouvent ici d'exacts parallèles. Ceux qui sont morts de mort violente jouissent de véritables privilèges dans l'autre vie. P 357-59, l'auteur décrit une tentative qui fut faite par une sorte de prophète indigène pour ressusciter l'ancienne religion fijienne, fondue avec les agences chrétiennes en une sorte de syncrétisme. (Tous les faits contenus dans ce mémoire se rapportent à la région est et nord de Viti-Levu.)

P.-H. Mathews, *The Bora or Initiation ceremonies of the Kamilaroi tribes*, p. 411-427. — Description très détaillée et très précise des cérémonies préliminaires, de l'établissement du camp où les cérémonies ont lieu, des rites d'initiation eux-mêmes, des tabous observés en ces circonstances.

A. Montefiore, *Notes on the Samoyads of the Great Toundra, collected from the journals of F. G. Jackson*, p. 388-410. — La partie relative à la religion est contenue dans les pages 397-400. Les Samoyèdes appartiennent nominalement à l'Église grecque, mais ils sont restés attachés à leur ancien paganisme. Leur grand Dieu, *Num*, habitait l'air ; le tonnerre et l'éclair, la pluie et la neige, la tempête et le vent étaient ses manifestations directes. Les dieux domestiques (*Chaddi*), qui sont incarnés dans des fétiches faits de morceaux d'étoffe, enroulés autour de figurines de bois grossièrement sculptées, reçoivent encore aujourd'hui un culte : c est en eux que les Samoyèdes mettent leur confiance. Il existe le long de la côte entre la Petchora et l'Ienisséi et dans l'île de Waigatz des sortes d'autels formé d'amas d'os, de bâtons et de cornes, portant parfois à leur sommet une figure humaine taillée (*sacrificial piles*), où l'on sacrifiait des daims et qui servaient à des cultes magiques.

L. Marillier.

(*A suivre.*)

CHRONIQUE

FRANCE

Le jeudi, 23 avril, le Dr Barrows, président du Parlement des Religions de 1894 à Chicago, a fait en français à l'Hôtel des Sociétés savantes, à Paris, une conférence sur les bienfaits d'une semblable réunion où des représentants de presque toutes les religions professées sur la terre sont assemblés dans un sentiment de tolérance et de fraternité, au lieu de s'anathématiser ou de s'exclure les uns les autres. La paternité de Dieu, la fraternité des hommes, telle est la double affirmation fondamentale, éminemment bienfaisante, en laquelle ont pu se rencontrer et peuvent se rencontrer encore des hommes de confessions ou de dénominations religieuses très variées. Inviter ainsi toutes les églises à se rencontrer avec des sentiments de respectueuse tolérance, nous a dit l'orateur, ce n'est pas affirmer qu'à nos yeux elles se valent toutes, ni renier nos préférences ou nos convictions individuelles, pas plus que la grande République des États-Unis n'a entendu proclamer que toutes les petites républiques de l'Amérique centrale ou de l'Amérique du Sud fussent ses égales, quand elle les a invitées à envoyer chacune ses meilleurs et ses plus beaux produits à Chicago, afin que tout le monde pût profiter de ce qu'il peut y avoir de bon chez elles.

Cette conférence, organisée sur l'initiative de M. Bonet-Maury, (qui fut délégué français au Parlement des Religions de Chicago), est de nature à encourager les partisans de la réunion d'un Congrès des Religions à Paris en 1900. Elle était présidée par M. Anatole Leroy-Beaulieu, et l'on voyait au bureau M. le vicomte de Meaux à côté de M. Albert Réville, M. Picot à côté de M. Théodore Reinach, M. Lavisse à côté de M. Buisson, M. l'abbé Charbonnel à côté d'un archimandrite : dans la salle des auditeurs de toutes convictions et de toutes confessions, plusieurs prêtres, des universitaires assez nombreux, etc. En vérité, c'était déjà un Congrès des religions en miniature. Il n'y manquait que le cardinal Manning pour prononcer l'oraison inaugurale. Mais, puisqu'un cardinal, qui n'est certes pas l'un des moindres, a pu présider une pareille assemblée à Chicago, on ne voit véritablement pas pourquoi un cardinal ou un archevêque ne pourrait pas en faire autant en France. S'il y a des raisons politiques pour ne pas le faire, on ne saurait prétendre qu'il y ait empêchement de conscience.

Le succès de M. Barrows, un véritable prophète du Nouveau Monde, a été considérable.

*
* *

Quelques professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris ont ressuscité les *Annales de Bibliographie théologique* qui avaient cessé de paraître après la mort de M. Jundt et la maladie de M. Massebieau. Le secrétaire de la nouvelle rédaction est M. Ehrhardt, 15, rue Brézin, Paris. Les *Annales* se proposent d'analyser et de critiquer les principaux ouvrages d'exégèse, de philosophie et d'histoire religieuses qui paraissent en France et à l'étranger. Elles paraissent tous les mois. Le prix de l'abonnement n'est que de 3 francs par an (chez Fischbacher, 33, rue de Seine).

Si nous rapprochons cette reprise de la création d'une *Revue d'histoire et de littérature religieuses* dont nous avons déjà parlé et dont la rédaction est confiée à un groupe de jeunes ecclésiastiques et de jeunes universitaires d'une valeur scientifique reconnue, nous pouvons nous féliciter, comme historiens de la religion, des progrès que fait chez nous l'intelligence de l'importance des études d'histoire religieuse.

*
* *

La *Vie de saint Maur du Pseudo-Faustus* est de plus en plus généralement considérée comme inauthentique. M. A. Giry a fait récemment une étude de cette Vie qui lui a permis d'éclaircir quelque peu le problème de ses origines. Voici un résumé de ce travail d'après un compte rendu de la *Bibliothèque de l'École des Chartes* (t. LVII, 1896) :

« La démonstration sera complète, et du même coup la mission de saint Maur devra être reléguée au nombre des légendes apocryphes, si l'on peut montrer que la source principale de la vie attribuee à Faustus est un document composé lui-même à une époque postérieure à celle où ce Faustus aurait écrit. C'est ce que s'est proposé de faire M. Giry en faisant connaître une source restée jusqu'ici inconnue de la vie de saint Maur.

« L'hagiographe a pris soin d'indiquer lui-même où il avait puisé les premiers chapitres de son œuvre. Après avoir brièvement parle de saint Benoît, il renvoie son lecteur, pour plus amples renseignements, aux dialogues de Grégoire le Grand, et ajoute : *Nos autem ea tantum ex ipso assumpsimus quæ huic nostro opusculo inserere dignum duximus;* il leur emprunte en effet tout ce qu'ils contiennent relativement à saint Maur, en ayant soin seulement d'exagérer le rôle de son héros. Pour la suite de son récit, les partisans de l'authenticité ont cru sur sa parole qu'il racontait les faits dont il avait été le témoin, les autres ont supposé qu'il les avait imaginés de toutes pièces; c'était lui faire trop d'honneur.

« On ne peut lire la vie de saint Maur sans être frappé de la place qu'y tient l'abbaye de Saint-Maurice-d'Agaune, l'une des étapes du saint et de ses compagnons; aussi, lorsque l'hagiographe raconte que l'une des églises élevées par saint Maur à Glanfeuil fut dédiée à saint Séverin, on est amené à penser qu'il

s'agit du personnage de ce nom, qui fut abbé d'Agaune au début du VIe siècle, plutôt que de l'apôtre du Norique. Or, il existe une vie de saint Séverin d'Agaune, attribuée, tout comme celle de saint Maur, à un disciple du saint du nom de Faustus[1].

« Le nom de l'auteur présumé n'est pas le seul rapport que l'on trouve entre les deux œuvres ; malgré la différence du thème, la suite générale du récit, le mode de composition où abondent les discours directs, le style, les expressions, — parmi lesquelles il s'en trouve de caractéristiques, — et même certaines phrases présentent des analogies telles qu'il est impossible de méconnaître que l'une s'est inspirée de l'autre. On se bornera à citer ici quelques exemples :

« Séverin est appelé à Paris par le roi Clovis, qui l'envoie chercher à Agaune par son *cubicularius*, comme Bertrand, l'évêque du Mans, avait envoyé au Mont-Cassin son archidiacre et son vidame. Pour dire que Clovis régnait alors à Paris, le biographe de Séverin s'exprime dans les mêmes termes que celui de Maur pour dire que Théodebert régnait en Gaule, et ces termes sont assez singuliers pour qu'il soit impossible de considérer cette coïncidence comme un effet du hasard.

VITA SEVERINI.	VITA MAURI.
Cum... rex Francorum apicem regni sui... nobiliter gubernaret.	*Theodebertus rex nobiliter regni Francorum apicem gubernabat.*

« Au moment de quitter Agaune, Séverin reçoit une révélation de l'époque de sa mort analogue à celle qui est faite à saint Benoît ; les moines d'Agaune expriment comme ceux du Mont-Cassin leur douleur de voir le saint s'éloigner et sont de même consolés par lui ; plusieurs des miracles opérés par Séverin rappellent ceux qui sont racontés par le biographe de saint Maur. Enfin, Séverin, sur le point de mourir, se retire auprès d'un oratoire, comme Maur auprès de la chapelle de Saint-Martin, et tous deux, avant d'expirer, recommandent à leurs compagnons : Séverin, le prêtre Faustus, et Maur, Bertulfus.

« Ajoutons un dernier trait et non des moins caractéristiques : la vie de saint Séverin s'offre à nous tout à fait dans les mêmes conditions que celle de saint Maur ; comme elle, elle est précédée d'une préface où l'éditeur avertit qu'en transcrivant, sur l'ordre de l'évêque de Sens, Magnus (801-818), l'œuvre de Faustus, il a cru devoir corriger les fautes du scribe et perpétuer cette histoire en un langage plus clair ; il ajoute que, s'il n'a pas reproduit les mots eux-mêmes, il a du moins conservé le sens et l'ordre de cette composition[2].

1) *Acta sanctorum Boll.*, t. II de février, p. 548.
2) Cf. l'*Epistola Odonis* qui sert de préface à la vie de saint Maur : *Et quia tam inculto sermone quam vitio scriptorum depravati videbantur, vitam B. Mauri prout potui corrigere satagens, xx dierum plus minus labore consumpto, salva fide dictorum ac miraculorum inibi repertorum, sicut nunc habetur apertiorem eam legentibus reddidi et expressi.*

« La comparaison des deux textes est impuissante à montrer lequel a servi de modèle à l'autre, mais heureusement la critique de la vie de saint Séverin peut lever à cet égard tous les doutes. Ce document est lui-même une œuvre apocryphe. M. Br. Krusch a démontré qu'il a été fabriqué au début du IXe siècle à Château-Landon, pour les besoins du culte de l'abbaye de Saint-Séverin, et que c'est dans les écrits d'Ennodius que le faussaire a trouvé, avec le nom du soi-disant Faustus, la plupart des autres noms dont il a affublé les personnages de son récit. Dès lors que c'est l'auteur de la *Vita Severini* qui a le premier exhumé ce nom de Fautns, il devient évident que c'est cette vie qui, écrite la première, a servi de modèle à l'autre, et, puisqu'elle n'est pas antérieure au IXe siècle, la *Vita Mauri*, qui lui doit entre autres choses le nom de son auteur, ne peut avoir existé avant elle sous aucune forme.

« Il resterait à déterminer exactement ce qu'était le faussaire, à quelle époque, sous quelles influences et dans quelles circonstances il a opéré. M. Giry croit pouvoir donner de ces problèmes des solutions plus précises et plus complètes que celles que l'on a proposées jusqu'ici ; mais, pour exposer ces résultats, il faut, d'une part, joindre à la critique de la vie de saint Maur celle d'une autre œuvre, le récit de la translation des reliques du saint ou *Historia eversionis seu restaurationis coenobii Glannafoliensis*, et, d'autre part, suivre l'histoire respective et les relations des deux monastères de Glanfeuil et des Fossés ; c'est une étude trop complexe pour être résumée en une brève communication, et qui era partie d'un travall d'ensemble sur la mission de saint Maur. »

J. R.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

LES

SOURCES DE LA MYTHOLOGIE SLAVE

Les sources de la mythologie slave sont assez nombreuses ; mais chacune d'elles ne nous fournit qu'un petit nombre d'indications; elles ne nous permettent pas de nous faire une idée complète de l'ensemble de cette mythologie ; elles nous éclairent cependant sur la nature d'un certain nombre de divinités, sur le culte dont elles étaient l'objet, sur les rites et les superstitions des Slaves païens.

Nous n'avons pas de monuments figurés de ce culte, du moins de monuments d'une authenticité incontestable ; ceux qu'on a longtemps considérés comme tels, les idoles de Prillwitz, le lion de Bamberg ont été reconnus apocryphes. Quelques vagues fragments du temple d'Arkona dans l'île de Rugen, une idole — un peu suspecte — découverte en Galicie, quelques sculptures conservées au Musée de Danzig et qui ne sont peut-être ni slaves ni mythologiques, voilà tout ce qui nous reste de ce culte si riche, dont Adam de Brême, Helmold, Saxo Grammaticus, Thietmar, les biographes d'Otto de Bamberg, la Chronique russe dite de Nestor se sont plu à nous décrire les monuments figurés[1]. Nous n'avons aucun texte slave de la période païenne. Les chants, les contes populaires dont l'origine se perd dans la nuit des temps se sont

1) « Invaluitque in diebus illis per universam Sclaviam multiplex ydolorum cultura... Mira autem diligentia circa fani diligentiam affecti sunt » (Helmold, I, 52) : « Preter penates enim et ydola quibus singula oppida redundabant » (*ib.*, I, 83). Helmold note comme une particularité remarquable : « Prove deus Aldenburg quibus nulle sunt effigies expresse. » « Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur... » (Thietmar, VI, 24).

modifiés insensiblement sous l'influence des idées chrétiennes ou des littératures étrangères.

Les principaux textes relatifs à la mythologie sont dus à des prêtres chrétiens, parfois slaves, comme l'auteur de la Chronique russe, le plus souvent étrangers, et qui pis est, prêtres catholiques. Ils ont une profonde horreur pour le paganisme slave et n'y font guère allusion qu'à leur cœur défendant, pour retracer les abominations des païens, la chute de leurs idoles, la ruine de leurs sanctuaires[1].

Les textes relatifs à la mythologie slave doivent être cherchés :

1° Dans les chroniques primitives des pays slaves rédigées par des écrivains nationaux ;

2° Dans les chroniques latines allemandes ou danoises, comme Thietmar, Adam de Brême, Saxo Grammaticus, la Knytlinga-saga, ou dans les hagiographes allemands (par exemple les biographes d'Otto de Bamberg) ;

3° Dans les textes byzantins : Procope, Constantin Porphyrogénète, qui ne fournissent que des indications très brèves ;

4° Dans les textes arabes (Masoudi, Ibn Foszlan) qui sont très vagues et qui demandent à être très sérieusement contrôlés ; car il faut déterminer s'ils entendent parler des Slaves de l'ancienne Russie ou des Varègues scandinaves ;

5° Dans le folklore actuel, dans les rites, contes ou chansons, en tant que ces faits ou ces documents confirment les indications des textes ;

6° Dans les écrits théologiques du moyen âge qui font allusion à des usages païens interdits par l'Église ;

7° Enfin dans la langue qui, sous ses formes les plus anciennes et même sous ses formes modernes, sert de témoin aux siècles passés et qui notamment par la toponomastique nous permet de retrouver ou de soupçonner des lieux de culte, et qui nous

1) Cf. Thietmar[1] : « Quamvis autem de hiis aliquid dicere perhorrescam, tamen ut scias, lector amate, vanam eorum superstitionem inaniorumque populi istius executionem qui sunt vel unde huc venerint [dii Liuzicorum] strictim enodabo. » (VI, 23.)

apprend quelles idées s'attachaient aux personnages, aux idoles, aux rites, aux phénomènes de la vie religieuse chez les Slaves païens.

I

LES CHRONIQUEURS INDIGÈNES DES DIVERS PAYS SLAVES

La Chronique dite de Nestor constitue pour l'étude de la Russie primitive un document inappréciable. Le chroniqueur écrivait à la fin du XIe siècle ou au début du XIIe. Or la Russie avait été convertie officiellement au christianisme en 988. L'annaliste avait pu connaître les fils des premiers chrétiens et recueillir des renseignements précis sur le culte de leurs pères. Il nous donne des détails plus ou moins précis sur Peroun et Veles, sur Dajbog, Stribog, Mokoch, Simargl. Si certains noms ont été défigurés par des souvenirs classiques ou des interpolations maladroites, il en est qui sont absolument hors de doute et dont l'existence est attestée par d'autres textes. Il nous fournit des indications plus ou moins détaillées sur ces idoles, les sacrifices, sur les magiciens, les Rousalias (fête païenne), les banquets funèbres. La Chronique de Novgorod confirme certains textes de la Chronique dite de Nestor.

L'un des continuateurs de la *Chronique primitive* (manuscrit dit hypatien) donne sous l'année 1114 une assez longue digression sur le dieu Svarog, digression dans laquelle interviennent le dieu Soleil, Dajbog, les Égyptiens, etc... Dans ce passage comme dans les noms de certaines divinités cités par la chronique fondamentale il n'est pas malaisé de soupçonner des influences étrangères.

Les données fournies par les chroniques russes sont complétées par certains documents de la littérature du moyen âge, par les *Sborniks* ou recueils de mélanges religieux, les traductions des textes byzantins qui interprètent des noms de dieux helléniques par celui des divinités slaves ou prétendues telles. Les sermonnaires ne font que des allusions assez vagues aux rites païens. Le morceau épique intitulé *Le dit de la bataille d'Igor* contient

quelques allusions mythologiques. J'avoue qu'elles me paraissent fort suspectes. Est-il possible qu'un chrétien du moyen âge, un homme éclairé, un clerc, se soit plu à évoquer les souvenirs païens, qu'il ait appelé les vents *les petits-fils de Stribog*, qu'il ait appelé à deux reprises un prince russe, *le petit-fils de Dajdbog*, qu'il ait identifié le soleil au grand dieu Khors en disant que le prince Vcheslav devançait la marche de Khors? J'avoue que ces blasphèmes me paraissent absolument invraisemblables sous la plume d'un chrétien du moyen âge[1].

Les Slaves méridonaux serbes et bulgares ne nous ont pas légué de chroniques qui nous renseignent sur le culte de leurs ancêtres païens. Les légendes latines ou slaves relatives aux apôtres Cyrille et Méthode nous apprennent bien que les habitants de la Grande-Moravie et de la Pannonie furent définitivement convertis au christianisme par les deux missionnaires, mais elles ne nous donnent aucune indication sur le culte que ces Slaves professaient auparavant. Certains Sborniks russes sont primitivement de rédaction iougo-slave; mais ils ne nous fournissent pas de renseignements nouveaux.

Le chroniqueur tchèque Cosmas de Prague (XIIe siècle), le père de l'histoire bohême, raconte dans un latin tour à tour barbare et fleuri, les aventures des princes légendaires, Krok, Libusa, Premysl, Neklan, Hostivit, etc., mais se montre fort réservé pour tout ce qui concerne la mythologie slave. Quand il se trouve obligé de faire quelque allusion aux dieux de la période païenne, Cosmas leur donne des noms classiques[2] : « Ergo litate diis vestris asinum ut sint et ipsi vobis in asylum. Hoc votum fieri summus Jupiter et ipse Mars sororque ejus Bellona atque gener Cereris jubet... » Peut-on conclure de ce texte que les Tchèques adoraient Peroun (Jupiter), Svantovit (Mars), une déesse de la guerre et un dieu des enfers dont rien d'ailleurs ne nous révèle l'existence ou le nom? Ailleurs (livre II, 8) Cosmas nous apprend que la princesse Teta

1) Pour la Chronique dite de Nestor, je ne puis que renvoyer à mon édition française (Paris, Leroux, 1884); pour les textes slavons-russes, aux éditions de la Commission archéographique russe.

2) *Fontes rerum bohemicarum*, tome II, Prague, 1874, p. 21.

apprit au peuple à adorer les Oréades, les Dryades, les Hamadryades et il ajoute — ce qui est plus précis — *sicut et hactenus multi villani vel pagani*, hic latices seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus sive collibus litat, alia quæ ipse fecit, idola surda et muta rogat et orat[1]. » Ce texte nous apprend bien que les Tchèques adoraient des idoles; malheureusement il ne nous donne pas le nom de ces idoles. Un autre texte non moins intéressant nous est fourni au début du chapitre III. Il énumère les rites païens que le prince Brétislav supprima, les magiciens, les sorciers qu'il fit expulser[2]. Et c'est tout.

La Chronique rimée dite de Dalimil qui s'inspire de Cosmas n'ajoute rien de positif aux renseignements déjà si vagues de son prototype. Toutefois, comme elle est écrite en tchèque, elle nous fournit certains détails qui ne figurent pas dans la phraséologie latine de son prototype. Ainsi elle nous apprend que les anciens Tchèques appelaient *nav* le séjour des morts :

> *Potom Krok jide do navi.*
>
> Ensuite Krok alla dans le nav.

Elle nous apprend encore (II, vers 6) que Čech émigra de Croatie en Bohême, portant sur ses épaules ses ancêtres (dědky své), c'est-à-dire ses pénates.

La Chronique de Pulkava (XIV[e] siècle) basée sur celle de Cosmas est absolument muette sur la religion des Tchèques païens. Elle renferme des allusions assez vagues au culte des Slaves du Brandebourg : « cum in dicta marchia gens adhuc permixta Slavonica

1) *Ib.*, p. 8.

2) Voici ce texte en entier :

« ... Novus dux Bracislaus junior... omnes magos, ariolos et sortilegos extrusit regni sui e medio, similiter et lucos sive arbores, quas in multis locis colebat vulgus ignobile extirpavit et igne cremavit. Item et superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant, offerentes libamina super fontes mactabant victimas et dæmonibus immolabant, item sepulturas, quæ fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant, in biviis et in triviis, quasi ob animarum pausationem, item et jocos profanos, quos super mortuos suos, inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant; has abominationes et alias sacrilegas adinventiones dux bonus, ne ultra fierent in populo Dei, exterminavit. »

et Saxonica gentilitatis ritibus deserviret et coleret ydola[1] » et un peu plus loin (vers l'année 1153) nous révèle l'existence à Brandebourg d'une idole à trois têtes[2] adorée par les Slaves et les Saxons.

La Chronique de Gallus[3] (premières années du XII[e] siècle) qui d'ailleurs n'était pas d'origine polonaise, néglige à dessein d'insister sur la période païenne. Tout ce qu'il nous apprend des Polonais avant le christianisme, c'est qu'ils étaient polygames : « Istorum gesta quorum memoriam oblivio vetustatis abolevit et quos error et ydolatria defœdavit, memorare negligamus[4]. » Ailleurs (livre II, ch. XLIII) il compare les Prussiens païens à des bêtes brutes.

La Chronique de maître Vincent n'est pas moins dédaigneuse des choses païennes ; elle n'y fait aucune allusion.

Le premier chroniqueur ou plutôt historien polonais du moyen âge qui se soit occupé de la religion des Slaves païens, c'est l'archevêque Dlugosz ou Longinus qui écrivit vers le milieu du XV[e] siècle (de 1455 à 1481) son *Historia Poloniæ*. A cette époque le paganisme avait depuis plusieurs siècles disparu de la Pologne proprement dite et jusqu'à ces dernières années on attachait peu d'importance aux indications que Dlugosz fournit sur les anciennes divinités de son pays. Récemment M. R. Brückner[5] s'est efforcé de réhabiliter Dlugosz au point de vue de la mythologie slave. Dlugosz a la passion de la patrie polonaise ; il ne néglige rien de ce qui concerne ses origines. Seulement, comme il est imbu de la mythologie classique, il cherche à retrouver ses dieux chez les anciens Polonais ; il arrive à en retrouver six[6]. Il identifie

1) *Fontes rerum bohemicarum*, tome V, p. 15.

2) *Ib.*, p. 88.

3) *Galli Chronicon*, ap. Bielowski, *Monumenta Poloniæ historica*, tome I, Lwów, 1864. Consulter sur Gallus le récent mémoire de M. Max Gumplowicz : *Bischof Balduin Gallus von Kruszwica* (*Sitzungsberichte der kais. Akademie*, Vienne, 1895).

4) Cf. Ad. Brem., *Descriptio insularum Aquilonis* à propos des rites des païens scandinaves : « Cæterum neniæ quæ in ejusmodi ritu libationis fieri solent multiplices et inhonestæ ideoque melius reticendæ. » (28.)

5) *Archiv fur slavische Philologie*, tome XIV, p. 170 et suiv.

6) Voir Dlugosz *Opera*, tome X, Cracovie, 1873, p. 47 et suiv.

Jupiter à *Yesza*, Mars à Liada, Vénus à Dzydzilelya, Pluton à Nyja, Diane à Dzewana, Cérès à Marzyana. Il connaît un dieu de la température (temperies) qui s'appelait Pogoda, un dieu de la vie, Zywie. Il prétend qu'il y avait à Gniezno un temple de premier ordre : « *delubrum primarium* ad quod ex omnibus locis fiebat congressus. » Il est évidemment influencé par les idées chrétiennes. Gniezno étant la métropole catholique, le siège du primat, il veut qu'elle ait joué le même rôle dans les temps païens. Il parle de temples, d'idoles, de prêtres, de bois sacrés, de sacrifices (même de sacrifices humains), de fêtes annuelles, dont quelques-unes se sont conservées malgré le christianisme, et dont l'une s'appelait *Stado*. Il subit l'influence de réminiscences classiques ou chrétiennes; il prend pour des noms de divinités des formules qui reviennent dans tel ou tel refrain populaire. Néanmoins, vu l'indigence des sources slaves chez les peuples occidentaux, son témoignage n'est pas absolument à rejeter. Si l'identification de Pluton et de Nyja est contestable, il n'est pas moins vrai que ce *nyja* est apparenté au *nav* des Tchèques et qu'il nous permet de mieux l'interpréter.

M. Brückner a encore trouvé[1] quelques indications mythologiques dans un recueil de sermons polonais-latins conservé à la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg et qu'il a récemment publiés. Elles se rapportent particulièrement aux êtres mythiques inférieurs. Telle d'entre elles nous explique les erreurs de Dlugosz.

II

LES CHRONIQUEURS ÉTRANGERS

Si les chroniqueurs tchèques et polonais ont négligé à dessein la période païenne de l'histoire de leurs nations, les étrangers qui nous racontent les luttes des Allemands ou des Danois contre les Slaves baltiques aujourd'hui disparus, ou les efforts des mis-

1) *Arch. für slavische Philologie*, *loc. cit.*, p. 183 et suiv.

sionnaires germaniques pour les convertir, sont en général mieux informés. C'est surtout grâce à leur témoignage que nous pouvons, en somme, nous faire une idée assez nette de la vie religieuse des Slaves des pays Baltiques et de l'Elbe, particulièrement des habitants de l'île de Rugen. N'oublions pas qu'au xe siècle tous les pays situés sur la rive droite de l'Elbe et de la Saale (sauf la région située entre l'embouchure de l'Elbe et le cours de la Trave) étaient encore habités par la race slave.

Adam de Brême, maître des écoles de cette ville, chanoine de la cathédrale, est l'auteur des *Gesta Hammaburgensis ecclesiæ pontificum*. Il vivait dans la première moitié du xie siècle; il résidait sur la frontière de la Slavie dans une ville qui a la prétention d'être leur métropole chrétienne; il avait fréquenté les Danois; il avait pu consulter les archives de l'évêché, entendre les récits des missionnaires. Dans ses *Gesta Hammaburgensis ecclesiæ pontificum* il raconte l'histoire de cette métropole et celle des peuples voisins, particulièrement des Scandinaves et des Slaves baltiques; au livre III il expose les efforts du prince Gottschalk pour convertir les Obotrites, riverains de l'Elbe et de la Baltique. Il a pour principe de ne pas insister sur les choses païennes : « Inutile est acta non credentium scrutari ». Néanmoins il lui échappe plus d'un détail intéressant pour nos études. Ainsi (livre II, ch. xviii) il décrit sommairement la ville de Rhétra avec son temple élevé en l'honneur des démons, *quorum princeps est Redigast*; il atteste (II, 40, 41) la répugnance des Slaves pour le christianisme et les mauvais traitements qu'ils infligeaient à ses prêtres; il raconte (III, 50) que dans cette même ville de Rhétra l'évêque Jean fut immolé au dieu Redigast[1]. Il nous atteste que

1) Adam de Brême a été publié par Lappenberg ap. Pertz (*Mon. Germ.*, tome VII). Il a été réimprimé à Hanovre, *in usum scholarum*, 1 vol. in-8°, librairie Hahn, 1876. La préface indique les meilleures éditions, traductions ou commentaires. Récemment la géographie d'Adam de Brême a été étudiée par M. Auguste Bernard, *De Adamo Bremensi geographo* (thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, Hachette, 1896), et par M. S. Gunther, *Sitzungsberichte der kon. bœhm. Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1894.

L'ouvrage d'Adam de Brême s'arrête à 1072. Il est complété par un curieux

les Rugiens sont plus attachés au culte des démons que les autres Slaves (*Descriptio insularum*, 18). Il énumère à différentes reprises les tortures infligées aux chrétiens par des Slaves païens ou relaps. Malheureusement il n'a pas eu l'idée de donner sur les idoles slaves et sur leur culte des détails aussi complets que ceux qu'il donne (ch. XXVI, XXVIII, XXVII) sur les divinités scandinaves Thor, Wodan et Fricco. Il croit à une certaine parenté de la superstition des Saxons, des Slaves et des Suédois (I, 8)[1]. Sa haine pour le paganisme ne l'empêche pas de proclamer les bonnes qualités des Slaves païens (II, 19).

Il cite souvent des relations de témoins oculaires. Sa bonne foi n'est plus douteuse, nous n'avons à regretter que l'indigence des renseignements qu'il nous fournit.

L'ouvrage de Helmold, *Chronicon Slavorum*, est, ainsi que le titre l'indique, une des sources principales pour l'histoire des Slaves au moyen âge. Originaire du Holstein, Helmold fut prêtre de l'église de Lubeck, curé de la paroisse de Bosau (sur le lac Plœn) dans le pays des Slaves Wagriens. Lié avec les évêques d'Oldenbourg, Vicelin et Gerold, il fut associé à leurs efforts pour évangéliser les Slaves païens. Il fut envoyé en mission chez eux, vers 1155 et reçu par le prince Pribyslav dont il loue l'hospitalité. Pribyslav était chrétien. Helmold a d'ailleurs des Slaves une idée assez mauvaise, sans doute à cause de leur attachement au paganisme : « Slavorum animi naturales sunt infidi et ad malum proni ideoque cavendi. » Il les traite de « natio prava et perversa » (I, 27) ; leur pays est pour lui *terra horroris et vastæ solitudinis*. Il reconnaît d'ailleurs que les Allemands se sont mal conduits vis-à-vis d'eux. Ceux dont il s'occupe sont, outre les Wagriens, les Lutices et les Obotrites situés entre l'Elbe et l'Oder. Leur

chapitre géographique : *Descriptio insularum Aquilonis*. — Voir encore Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 4e éd., Berlin 1877.

1) Orderic Vital (XIIe siècle) identifie la religion des Slaves Lutices à celle des Germains : « In Leuticia populosissima natio constitebat quæ Guodenen et Thurum Freamque aliosque falsos deos colebat » (*Monum. Germ. hist.*, tome XX, p. 55).

conversion ou leur retour à la foi chrétienne après leur défection est l'objet principal de sa chronique ; il écrit *ad laudem Lubeccensis ecclesiæ* (dédicace du livre). Il a profité d'Adam de Brême, auquel il fait de nombreux emprunts (testis est magister Adamus), mais il met aussi à contribution des traditions écrites et les récits des vieillards slaves, « qui omnes barbarorum gestas res in memoria tenent » (I, xvi). Il paraît avoir connu la langue des Slaves et il en cite quelques mots, et reproduit les noms assez exactement. Il donne plus de détails qu'Adam de Brême sur la religion des Slaves païens, sur le culte du Dieu noir (I, 52), sur celui de Proven (83), sur l'idole de Podaga, le temple de Rhétra et sur le dieu Radigast, sur Siva, déesse des Polabes, sur les dieux qui ont des idoles et sur ceux qui n'en ont pas ; il nous apprend que les Slaves aiment à faire des idoles polycéphales (détail confirmé par d'autres textes), qu'ils reconnaissent l'existence d'un dieu supérieur dont les autres descendent, qu'ils ont des bois sacrés (83). Il connaît l'existence de Svantovit, dieu de l'île de Rugen, et il imagine la confusion de cette divinité avec le saint Vit des moines de Corvey. Les chapitres 52 et 83 de son premier livre, le chapitre 12 du second constituent l'une des sources les plus importantes pour nos études, mais non pas la seule, toutefois, comme l'imagine un des récents commentateurs de la Chronique, M. Vœlkel. Cette Chronique ne dépasse pas l'année 1170[1].

Thietmar (né en 976, mort en 1018) fut chanoine de Magde-

1) Publiée pour la première fois à Francfort en 1556, la Chronique de Helmold a été plusieurs fois réimprimée, notamment par Leibnitz dans les *Scriptores rerum brunswicensium* et dans les *Monumenta* de Pertz (tome XXI). Une édition *in usum scholarum* a été publiée à Hanovre par Pertz en 1868. Elle a été étudiée par Vœlkel, *Die Slavenchronik Helmolds* (thèse de Gœttingue), Danzig, 1873 ; par Hirsekorn, *Die Slavenchronik des Presbyter Helmold*, Inaugural Dissertation, Halle, 1874 ; par Broska, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, tome XXII (1882) ; par Paplonski dans la préface de sa traduction polonaise (Varsovie, 1862) ; par Lebedev, en russe, dans son *Essai sur les sources de l'histoire des Slaves baltiques de* 1131 *à* 1170. M. Lebedev auquel on doit un important travail sur *La dernière lutte des Slaves contre la germanisation* (Moscou, 1876) a fait suivre ce travail d'une étude critique très consciencieuse sur les sources. Il consacre à Helmold une centaine de pages (p. 119-207). J'aurai occasion de

bourg et accompagna l'empereur Henri II dans une expédition contre le prince de Pologne, Boleslav le Vaillant. Il devint en 1009 évêque de Mersebourg. Cette ville située sur la Sale à la frontière même de la Saxe et de la Slavie était d'origine slave. Son nom veut dire situé entre les forêts : *mese*, entre ; *bor*, forêt. Thietmar, inspiré par ses souvenirs classiques, lui prête une autre étymologie. Il veut rattacher ses origines aux Romains : « Et quia fuit hæc apta bellis et in omnibus semper triumphalis antiquo more Martis signata est nomine. » Cependant il n'ignore pas l'étymologie slave et il y fait aussi allusion : « Posteri autem (c'est-à-dire les Slaves) Mese, id est mediam regionis, nuncupabant eam, vel a quadam virgine seducta. » Son patriotisme germanique s'indigne à l'idée d'une étymologie slave. Il néglige à dessein de rechercher les origines païennes de son diocèse et commence son récit vers la fin du IX[e] siècle. Mersebourg était à ce moment aux confins mêmes du monde germanique. Sur la rive droite de la Sale vivaient les Nudites, les Neletytes, les Glomacz, membres de la grande famille des Serbes ou Sorabes. Bon gré mal gré, Thietmar avait dû acquérir quelques notions de leur langue et il en fait parade à l'occasion : « *Belegori* quod pulcher mons dicitur » (VI, 56) ; « *Bele Knegini*, id est pulchra domina » (IX, 4) ; « *Bolizlaus* qui major laus interpretatur » (IV, 45) ; « *Dobrawa* quæ bona interpretatur » (IV, 55). Toutes ses traductions ne sont pas aussi heureuses, par exemple quand il traduit *Medeburu* (le bois riche en miel) par *mel prohibe*. Il a d'ailleurs toutes sortes de bonnes raisons pour ne pas aimer les Slaves. Deux de ses ancêtres (I, 10) ont été tués en combattant contre eux. Leur religion païenne lui semble naturellement abominable : « Cum execranda gentilitas ibi veneraretur » (VIII, 59). « Quamvis autem de hiis aliquid dicere perhorrescam, tamen, ut scias, lector amate, vanam eorum superstitionem » (VI, 23). Cependant malgré ses préjugés, il lui échappe de précieuses indications. Il nous donne des noms de lieux sacrés comme la mon-

citer encore M. Lebedev à propos de Saxo Grammaticus et de la *Knytlinga saga*.

tagne du pagus Silensis (VIII, 59), le bois sacré de Zutibure[1]. Il mentionne une déesse anonyme dont les Liutices portaient l'image sur un drapeau (VIII, 65). Il affirme que chez les Slaves païens tout finit avec la mort (I, 14). Mais cette assertion se produit à la suite d'une histoire de revenants. Thietmar est essentiellement superstitieux ; il se plaît à décrire les rêves, les apparitions ; si l'on concluait de son assertion que les Slaves ne croyaient pas aux revenants, ce serait vraiment un curieux témoignage en leur faveur. Il sait qu'ils avaient des idoles (III, 19). Enfin, malgré sa répugnance, il consacre deux pages entières à la description de la ville des Redariens qu'il appelle Riedegost et qui était un des principaux sanctuaires de leur religion. Il est en contradiction avec Adam de Brême qui donne à la ville le nom de Rhétra, et au dieu celui de Redigast. Ce n'est pas le moment de trancher cette question délicate. Il décrit le temple de cette ville, les idoles, notamment celle de Zuarasici et le témoignage qu'il nous apporte sur le culte de ce dieu est confirmé par une lettre de saint Bruno à l'empereur Henri II. Thietmar connaît l'existence des prêtres attachés au culte de ce dieu et décrit les oracles rendus par des chevaux sacrés et ici encore son témoignage est confirmé par celui du biographe d'Otton de Bamberg et de Saxo Grammaticus[2]. Il sait que les temples et les idoles sont fort nombreux chez les Liutices. Helmold s'exprime presque dans les mêmes termes. Thietmar écrit : « Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur » (VI, 25). Helmold dit à son tour : « Præter penates et ydola quibus singula oppida redundabant » (I, 163)[4].

1) Zutibure représente *Sveti* ou *Svantibor*, le bois sacré. Ce nom devint chez les Allemands *Scu libure*. C'est aujourd'hui *Schkeitbar*! La montagne du *pagus Silensis* est appelée dans une bulle d'Eugène II *mons Silentii*. Ces deformations nous aident à comprendre comment le nom du dieu Svantovit a pu être traduit par *Sanctus Vitus*[3].

2) Voir le chapitre consacré à Zuarasici.

3) Voir le chapitre consacré à Svantovit.

4) Publiee pour la première fois à Francfort en 1586, la Chronique de Thietmar a été réimprimée au tome III des *Scriptores rerum germanicarum* par Lappen-

Saxo Grammaticus est un Danois. On sait peu de choses sur sa vie. Il fut clerc, et mourut dans les premières années du XII[e] siècle. Il fut attaché à la personne d'Absalon, évêque de Lund en Scanie, l'un des hommes d'État et des prélats les plus remarquables du moyen âge [1]. Absalon fut le conseiller intime du roi Valdemar et lui suggéra l'expédition contre les Wendes ou Slaves païens qui aboutit à la chute d'Arkona, en 1168, et à la soumission de l'île de Rugen et à la destruction du paganisme slave. C'est sur l'invitation d'Absalon qu'il écrivit ses *Gesta Danorum* : c'est un prosateur élégant et châtié ; il s'inspire des classiques latins, notamment de Valère Maxime. A-t-il été témoin oculaire des événements qu'il raconte? On peut le supposer, mais rien ne le prouve. En tout cas, l'évêque Absalon, qui prit part à ces grands évenements, avait eu soin de lui fournir de sérieuses informations. Son patriotisme danois est peut-être plus ardent que sa foi chrétienne; il a mis à contribution, il nous l'apprend lui-même dans sa préface, les anciens chants populaires (« majorum acta patrii sermonis carminibus vulgata ») qu'il a pris la peine de traduire en vers latins, les récits des Islandais (Tylensium) et ceux de l'évêque Absalon (« Absalonis asserta docili animo stiloque complecti cure habui »). Son Histoire des Danois est le seul document considérable que nous ayons sur les luttes des Slaves de Rugen contre les Danois, sur Arkona, le grand sanctuaire du paganisme slave, sur le culte et la destruction de l'idole de Svantovit. Pour ce qui concerne cette divinité

berg. L'édition de Lappenberg a été rééditée par Fr. Kurze (*in usum scholarum*, Hanovre, Hahn, 1889). Cette édition, très soigneusement revue et annotée, accompagnée d'un commentaire et de deux index, est l'une des meilleures de la collection *in usum scholarum*. C'est à elle que se rapportent mes citations. La partie qui concerne les rapports de l'Empire et de la Pologne a été réimprimée par Bielowski au tome I des *Monumenta historica Poloniæ* (p. 230-318). Elle est accompagnée d'une introduction intéressante. La Chronique de Thietmar a été étudiée par Wattenbach, *Geschichtsquellen* ; par Strebitzki, *Thietmarus quibus fontibus usus sit* (Koenigsberg, 1870); par Fortinsky (*Titmar Merzeboursky i ego Khronika*. Thietmar de Mersebourg et sa Chronique, Saint-Pétersbourg 1872); par F. Kurze dans la préface de son édition.

1) La Vie d'Absalon a été écrite par Estrup et traduite en allemand par Mohnike : *Absalon Bischof von Roeskilde*... aus den dänischen, 1832.

Saxo est beaucoup plus complet que Helmold et il est évidemment bien informé. Comme Helmold il confond Svantovit avec saint Vit; cette confusion intéressée entre le dieu païen et le saint chrétien s'explique aisément par les idées qui avaient cours à cette époque. Si peu fanatique que paraisse Saxo Grammaticus, on ne peut lui reprocher d'avoir eu les préjugés de son siècle et de sa caste. Nous lui devons encore de précieuses indications sur le culte de Rugievithus, de Porevitus et de Porenutius, sur les oracles, les sacrifices et les superstitions des Slaves de Rugen. Il les tient d'Absalon lui-même dont il rapporte les récits[1].

A côté de l'histoire de Saxo Grammaticus se place le *Knytlinga-saga* (*Historia Knytidarum*, c'est-à-dire Histoire des descendants de Knyd). Elle fut rédigée sous l'inspiration de l'évêque Absalon; elle ne contient que quelques lignes relatives à la période qui nous intéresse. Elle confirme le récit de Saxo Grammaticus; elle le complète même et nous apprend le nom de trois divinités qui ne figurent pas dans Saxo : Turupid, Pizamar et Tiarnoglovius. Les deux premiers noms sont fort difficiles à restituer; le troisième est plus clair; il veut dire évidemment le dieu ou l'idole à la tête noire (carnoglowy). Si minces qu'elles soient, ces indications ne sont pas à dédaigner. La Knytlinga-saga comprend l'histoire danoise au commencement du xe siècle et se termine à l'année 1187. On l'attribue à Olaf Tordson; on peut supposer qu'il a connu le récit de Saxo et qu'il s'en est inspiré. Il défigure abominablement les noms propres. Ainsi le prince Pryslav devient chez lui Freedevus. Il n'a sans doute pas mieux traité ceux des divinités. Comme il est contemporain des derniers événements qu'il raconte, il a pu

1) Imprimée pour la première fois à Paris en 1514, l'*Historia Danica* a été éditée pour la dernière fois par M. Alfred Holder (Strasbourg, librairie Trübner, 1886). Précédée d'une biographie copieuse et accompagnée d'un bon index, cette édition manque malheureusement de sommaires, de commentaires, d'indications chronologiques et n'est pas faite pour faciliter la tâche des historiens qui voudront y recourir. M. Holder a relevé dans sa bibliographie tous les travaux dont Saxo Grammaticus a été l'objet jusqu'en 1886. Il a toutefois ignoré celui de M. Lebedev dans l'ouvrage que j'ai déjà cité plus haut : *Les sources de l'histoire des Slaves baltiques* (en russe, Moscou, 1876).

recueillir des informations qui manquaient à Saxo Grammaticus[1].

(*A suivre*).

Louis Leger.

1) L'édition que j'ai eue sous les yeux est celle qui a été publiée dans les *Scripta historica Islandorum* (Copenhague. 1842, tome XI). La *Knytlinga saga* a été étudiée notamment par Dahlmann dans son Histoire du Danemark (*Geschichte von Dänemark.* Hambourg, p. 1840-43), par Wattenbach, par Lebedev. Elle ne comprend en tout que cinq pages relatives au sujet qui nous occupe.

LES

APOCALYPSES APOCRYPHES DE DANIEL

(*Suite et fin*)[1].

IV

L'APOCALYPSE ARMÉNIENNE DE DANIEL

La naissance du Sauveur, l'*Épiphanie* (6 janvier) est encore célébrée par les Arméniens comme du temps de leurs ancêtres. La nuit qui précède cette fête est employée à l'accomplissement de rites particuliers. Nous n'en citerons qu'un, qui nous intéresse de près : à une certaine heure de la nuit, lorsque tous les fidèles sont assemblés, un jeune garçon ou une jeune fille, en vêtement rouge ou jaune, lit en entier le livre de Daniel. Ce seul trait indique la grande autorité que les Arméniens accordaient et accordent encore au livre biblique de Daniel. Rien d'étonnant dès lors que dans la littérature arménienne nous rencontrions, comme dans l'Église copte et grecque, quelque Apocalypse composée sous le pseudonyme de Daniel. A l'heure actuelle nous connaissons trois manuscrits d'une Apocalypse arménienne apocryphe attribuée à Daniel : deux sont à la bibliothèque des Méchitaristes, à Vienne; le troisième est à la bibliothèque du palais épiscopal de Lambeth, à Londres. Nous ne reproduisons pas les indications bibliographiques et historiques que le P. Gr. Kalemkiar a mises en tête de son texte arménien de la septième vision de Daniel, dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (VI[e] vol., 2[e] liv., Vienne, 1892, p. 109 ss.) Nous y renvoyons le lecteur.

1) Voir la livraison de janvier-février, p. 37 à 53, et celle de mars-avril, p. 163 à 176.

Il nous suffira de dire que notre apocryphe est intitulé *La septième vision de Daniel*, parce que le livre biblique de Daniel est divisé en six visions dans la Bible arménienne et qu'une nouvelle vision, venant s'ajouter aux précédentes, occupait naturellement le septième rang [1].

Rome s'éteignait peu à peu, depuis que Constantin avait transféré le siège de l'empire sur les rives du Bosphore. Ensevelie dans sa gloire passée, abandonnée des empereurs qui la méprisaient, exposée aux invasions des Barbares, elle devait céder la place à la jeune et brillante capitale qui représentait le nouvel ordre de choses. Rome avait été la capitale du monde païen : Constantinople devint celle du monde chrétien.

Admirablement située sur le Bosphore et la Corne d'or, protégée d'autre part par son double rempart de treize kilomètres de longueur, Constantinople put braver pendant des siècles les efforts de ses ennemis. Du haut de ses remparts, elle vit passer successivement les flots dévastateurs des barbares. Wisigoths, Germains, Ostrogoths, Suèves, Alains, Vandales, etc., se ruèrent tour à tour contre ses murs, mais dans cette ville, déjà à moitié orientale, se passaient d'étranges choses, sanglantes tragédies, querelles religieuses et révolutions de palais, intrigues et corruption, massacres et incendies, qui semblaient plus dangereuses encore que les attaques mêmes des ennemis extérieurs.

C'est là le sujet grandiose qui s'offrait à l'auteur de la septième vision de Daniel. Sous une allégorie historique, il dépeint cette période agitée, où les nations étaient comme en ébullition, où se dessinait dans ce flux et ce reflux de peuples, dans ce chaos incompréhensible en apparence, le plan de Dieu qui préparait la venue des temps messianiques. Notre auteur nous en fait une description détaillée ; ces bouleversements gigantesques, ces convulsions de la société au cinquième siècle, ne pouvaient-ils pas

1) La division en six visions, dans la version arménienne, n'est qu'un reste imparfait d'une division grecque en douze visions que nous retrouvons dans le *Codex Alexandrinus*. Les cinq premières sont les mêmes dans les deux textes ; la sixième de l'arménien correspond à la onzième du grec. Il résulte de là que le titre au moins de notre Apocalypse est purement arménien.

paraître comme le prélude de la catastrophe finale qui serait suivie du retour du Messie?

Il se peut que l'Apocalypse arménienne de Daniel soit une traduction d'un original grec (Kalemkiar); les Arméniens sont avant tout des traducteurs, et leurs productions personnelles se sentent toujours de la servitude dans laquelle ils ont été maintenus. La langue de notre Apocalypse, assez barbare du reste, renferme plusieurs hellénismes. Le jour où l'on saura quel était l'apocryphe de Daniel dont parlent Nicéphore et le pseudo-Athanase, ce jour-là on pourra établir scientifiquement les rapports de parenté qui existent entre les divers apocryphes de Daniel; en attendant, nous serions disposé à voir dans notre Apocalyse un original arménien.

L'interprétation de l'Apocalypse arménienne ne vas pas sans de grandes difficultés, qui peuvent se ranger sous deux chefs principaux : 1° il est de l'essence même d'une Apocalypse de renfermer des faits cités à faux et destinés à donner le change au lecteur; 2° dans notre Apocalypse en particulier, nous avons la conviction qu'une même expression doit désigner deux ou plusieurs personnes ou objets. Ainsi la *ville aux sept collines* est indifféremment Rome et Constantinople; le *chien* désigne un chef barbare, et seule une étude minutieuse du contexte permet d'appliquer ce mot à Genséric, Ricimer, Odoacre, Théodoric, etc.

La septième vision de Daniel.

1. Dans la troisième année[1], après toutes les visions qui avaient été accordées au prophète Daniel, l'ange Gabriel qui lui avait déjà été envoyé auparavant, fut encore envoyé par le Seigneur et lui dit : Daniel, homme désiré[2], je te suis envoyé par le Seigneur pour te dire des paroles et te montrer l'accomplissement des jours, ce qui arrivera après la venue de la Parole qui est annoncée par mon entremise.

1) La troisième année de Cyrus, cf. *Dan.*, x, 1.

2) C'est la même expression que nous avons déjà vue dans l'Apocalypse copte, d'après *Dan.*, x, 11, 19; ix, 23.

2. Il y aura une vierge en Israël; de la Parole elle concevra la Parole, et celle-ci deviendra homme à cause du monde, et elle en fera vivre beaucoup d'entre Israël. Fais bien attention et écoute l'événement imminent [qui arrivera] à la fin des jours, dans toutes les villes et contrées, à cause de l'iniquité des hommes. Et moi, Daniel, je dis : Parle, mon Seigneur. Et après qu'il eut achevé de prononcer toutes les paroles prophétiques, il me parla au sujet de différentes villes et contrées : l'Asie, le Pont, la Phrygie, la Galatie, la Cappadoce[1], Karpathos, Smyrne, Antioche, Alexandrie, l'Égypte, Nicée, Nicomédie, Carthage, Byzance, Babylone, Rome.

3. Les pleurs des fils et l'augmentation de la famine ruinent la terre productive. Tes princes ne font que gémir; toutes tes richesses qui t'entourent seront vouées à la ruine et transportées loin de toi à Babylone aux sept collines[2].

4. Le prince du Pont succombera, l'épée anéantira ses fils, ses guerriers tomberont sous le tranchant de l'épée; la plupart d'entre eux seront emmenés à Byzance et on les y enterrera.

5. Les enfants des Phrygiens périront par la famine; leur pays sera crevassé par suite [du manque] d'eau; ils deviendront la pâture des oiseaux; beaucoup d'entre eux s'enfuiront à Carthage.

6. Dans la Galatie, le feu apparaîtra du ciel; le tonnerre et les éclairs ruineront le pays; les trônes de ses princes s'écrouleront; sa région méridionale sera brûlée dans le sang et dans le feu, et beaucoup d'entre eux fuiront alors à Rome.

7. Dans la petite Cappadoce, ses enfants se tueront les uns les autres et s'emmèneront en captivité les uns les autres; ses princes seront livrés à la défaite, et ceux qui habitent aux alentours vivront dans l'oppression et les larmes dans la petite Babylone.

8. A Karpathos[3], ses enfants seront dans la détresse; ils verront des embrasements de feu et ne croiront pas. Il se produira

1) Cf. I *Pierre* I, 1, et *Actes*, XVI, 6.

2) Cette apostrophe est certainement adressée à la province d'Asie, dont le nom a été omis par suite de négligence de copiste. L'ensemble du morceau rappelle *Oracles sibyllins*, III, 3, où diverses contrées sont pareillement l'objet d'imprécations et de menaces.

3) L'île de Karpathos se trouve entre la Crète et Rhodes.

un déchirement [de la terre]; tous arriveront jusqu'à l'enfer; beaucoup fuiront à la ville aux sept collines.

9. A Smyrne, le courroux grandira; la ville deviendra comme une coupe remplie de sang; elle tombera du haut de sa grandeur. Tes princes seront emmenés, la noblesse succombera, car le jour de la colère de Dieu sera sur toi[1].

10. Les enfants d'Antioche dépériront; ses édifices splendides s'écrouleront, et ses princes n'en jouiront pas. Tu seras abattue par un tremblement de terre, et tu périras par l'excès de ta grandeur[2].

11. A Alexandrie se produiront beaucoup d'agitations belliqueuses, et la rebellion s'étendra jusqu'aux archers[3] de ses murailles. Ses princes seront poursuivis.

12. Les fils de l'Égypte s'enfuiront, frappés par la famine. Tes richesses seront anéanties; le Nil sera à sec; tes princes seront exterminés.

13. Les filles de Nicée seront dans le deuil et l'affliction à cause de la captivité de leurs parents et de leurs maris emmenés par des hommes puissants. Tes princes seront les esclaves de ceux qu'ils ne connaîtront pas.

14. Malheur à toi, Nicomédie, toi qui as élevé haut ta corne, et qui as dévoré les corps des saints qui étaient chez toi; tu seras ruinée à cause du sang des hommes justes[4] qui te rendront ce qui t'est dû, et tu tomberas jusqu'en enfer. Pleure et lamente-toi, malheureuse, parce que tu seras exterminée avec tes enfants. Tes princes seront livrés aux gémissements, ainsi que tes prêtres avides d'or et d'argent; et l'éclat de ta pompe sera englouti.

1) Cf. *Oracles sibyllins*, III. « Quand Smyrne aura péri, nul ne parlera pour elle, car elle tombera par suite de desseins pervers et par la scélératesse de ses chefs » (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. IX, p. 222).

2) Cf. *Histoire du Bas-Empire*, par le comte de Ségur, Paris, 1813, t. I, p. 233 ss. La ville d'Antioche a, du reste, été ruinée plusieurs fois par des tremblements de terre.

3) Nous rendons par *archers* le mot arménien *nétalar*, qui signifie proprement *corde d'arc*. On sait combien les soulèvements d'Alexandrie furent fréquents pendant les luttes religieuses du quatrième et du cinquième siècle.

4) Il y a certainement ici allusion aux *vingt mille martyrs* que la légende fait brûler par Maximin à Nicomédie, dans l'église de Sainte-Irène (*Martyrologe arménien*, au 23 décembre).

15. Carthage, et toi peuple des Perses[1], tu ne sais pas ce qui t'est réservé à la fin des jours et combien de temps te sera accordé à la fin de l'éternité, après toutes les villes et les contrées. Tu mourras de faim, toi, ville resplendissante d'or et d'argent, et toi, peuple paré et orné! Le libertinage sera grand chez toi, tes enfants joueront avec l'or, puis ils mourront de faim.

16. La terre de Byzance et de Babylone sera engloutie; elle sera prise par des hommes puissants; ses fondements seront détruits et sa puissance tombera.

17. A Rome, il n'y aura pas de prince en ce temps-là; toutefois son épée sera aiguisée, son trait sera puissant, son astuce grandira. A plusieurs reprises se lèvera un prince, puis il retombera. Elle aura trois voies[2]. Plusieurs te craindront à cause du faste de tes nombreux princes, et à cause de ton cou altier et de ta grande richesse.

18. Les fils de Byzance apparaîtront avec une puissance extraordinaire, car un homme de Byzance ira de Rome (*i nmanê*, de celle- là) dans la ville connue sous le nom de ville aux sept collines et établira solidement ses fondations. Son nom existera parmi tous les habitants du monde jusque dans la diversité des langues[3]. Puis un homme merveilleux la rebâtira[4], qui est né d'une femme pieuse[5], et en son temps le souhait de son cœur sera rempli, et il trouvera le bois de vie[6], et son sceptre deviendra grand, et il trouvera les clous qui appartenaient à la croix, et il les placera dans le mors[7] [de son cheval] pour vaincre dans

1) Il est impossible d'expliquer ce rapprochement de Carthage et des Perses.

2) Cette phrase, assez obscure, est peut-être une allusion à l'un des deux triumvirats qui marquèrent la fin de la République romaine, comme elle peut n'être qu'une allusion à *Apoc.*, XVI, 19: « Et la grande cité fut divisée en trois parties... » L'arménien *pholots*, que nous rendons par voie, est le grec πλατεῖα et le latin *platea*.

3) Après la destruction de Byzance par Septime Sévère, cette ville se releva peu à peu, d'abord par ses propres moyens, puis par le secours de Caracalla, qui voulut qu'elle reprît sa splendeur première, au détriment d'Alexandrie.

4) Constantin.

5) Hélène.

6) Le bois de la croix.

7) Saint Jean Chrysostome est le premier qui parle de ce détail dans son *Ser-*

des guerres fréquentes, et sa corne deviendra haute et puissante, et son nom sera dans toutes les langues, et à cette ville un souvenir éternel sera donné.

19. Après lui se lèvera le troisième sceptre, qui répandra le sang des hommes justes. Il édictera les lois, mais il ne connaîtra pas Dieu, et il touchera les saintes Écritures d'un cœur aveuglé[1].

20. Après lui viendra à toi un homme aimant la sagesse, à toi Babylone aux sept collines; et il élèvera en toi une image à cause de laquelle tu ne seras pas violentée[2].

21. Après tout cela s'élèveront des cornes hautes et des sceptres très grands, et ils seront puissants sur toi, et leur souvenir sera très grand[3].

22. Et un autre sceptre aussi est élevé, il deviendra étonnamment fort et élevé à cause du nom et de la proclamation du Seigneur, parce que le don de Dieu était en lui[4]; par lui, il y aura une grande expansion de vie[5], et par la joie qu'il causera, tous les hommes se réjouiront. Des villes et des contrées ils se rassembleront et viendront en toi, la ville aux sept collines, et chacun accomplira son œuvre[6]. Le sceptre de la royauté sera puissant jusqu'à sa fin[7].

mon sur la mort de Théodose, prononcé en 395 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, c. 1399 ss.).

1) L'auteur passe intentionnellement sous silence l'histoire des fils de Constantin, et dépeint sous des traits assez noirs le gouvernement de Julien l'Apostat (361-363).

2) Jovien, successeur de Julien, se dirigea vers Constantinople pour se faire couronner ; la mort le surprit avant son entrée dans la ville ; il fit reparaître sur les enseignes militaires le signe du *labarum*, avec les initiales de J. C. On le range au nombre des bons princes (363-364. — Cf. de Ségur, *Hitoire du Bas-Empire*, t. I, p. 176, 178).

3) Notre auteur, faisant plus d'honneur aux successeurs de Jovien qu'à ceux de Constantin, s'il ne les cite pas nommément, y fait du moins allusion ; dans cette phrase, il caracterise assez bien les règnes des Valentinien, des Gratien et des Valens (364-379).

4) Jeu de mots désignant clairement Théodose le Grand.

5) Théodose, pour inaugurer son avènement au trône, décréta une amnistie, suspendit toute procedure criminelle pendant le Carême, et honora la fête de Pâques en graciant tous les criminels, sauf les adultères, les homicides, les magiciens, les faux monnayeurs et les conspirateurs (de Ségur, *op. laud.*, p. 225).

6) C'est sous le regne de Theodose I qu'eut lieu le concile de Constantinople (381).

7) Théodose fut vainqueur de tous ses ennemis et compétiteurs (379-395).

23. Et d'un sceptre sortiront deux sceptres : l'un de ces sceptres deviendra une bête sauvage, et le deuxième de vos sceptres une brute, dans les deux quartiers de la ville aux sept collines[1]. De Rome une violente colère viendra contre toi, (colère) qui débordera comme une coupe trop pleine, jusqu'à ce que ton temps vienne[2]. Une première fois, la science du chant répandue dans la ville[3], une seconde fois ta richesse seront pour tous une fontaine jaillissante; ornée (d'abord) comme une fiancée, tu apparaîtras (ensuite) comme une veuve. Ces belles grappes, comme on les voyait autrefois, seront amoindries, et ta grande gloire sera partagée et tombera.

24. Le royaume qui est en toi suscitera un autre sceptre, qui est appelé Théodose[4] ; il vivra dans la sainteté, et son nom sera consacré en toi, la ville aux sept collines. A sa naissance, tes enfants se réjouiront, et chacun fera ce qu'il pense. Toutes villes et tous pays te serviront, et dans ton opulence la terre sera riche en magnificence. Le Nil des Égyptiens t'abreuvera, et tu deviendras le rempart des églises, et la crainte et l'effroi seront au plus haut degré dans ton sceptre; et c'est le commencement des soupirs dans ton royaume[5], et le temps de son sceptre sera long et fort[6]. Et son sceptre conquerra jusqu'à l'extrémité de toute la

1) Ce portrait d'Honorius et d'Arcadius est réussi : l'un s'occupa toute sa vie de sa basse-cour, tandis que l'autre se laissa successivement gouverner par Rufin, Eutrope et Eudoxie.

2) Stilicon, tuteur d'Honorius à Rome, fit égorger Rufin, tuteur d'Arcadius, à Constantinople, et prétendit à la régence de l'Empire d'Orient.

3) Quelle est cette ville en question, et quelle est cette science du chant ? Nous n'avons rien trouvé dans l'histoire de Constantinople qui pût concorder avec le fait allégué ici. Peut-être l'auteur fait-il allusion au fait suivant : Justine, mère et tutrice de Valentinien II, protégeait les ariens ; elle exila saint Ambroise ; celui-ci refusa d'obéir et s'enferma dans l'église de Milan avec le peuple qui lui était fidèle. Pour se garantir de l'ennui, Ambroise introduisit parmi le peuple l'usage de chanter des psaumes. Justine ne put pas aller contre la crédulite du peuple, qui voyait un miracle dans cette protection d'Ambroise (de Ségur, p. 230).

4) Théodose II.

5) C'est le commencement des luttes ecclésiastiques du nestorianisme et de l'eutychianisme, qui donnèrent lieu au concile œcuménique d'Éphèse, 431, et au brigandage d'Éphèse, 449.

6) Théodose II régna quarante-deux ans : 408-450.

terre, de l'est et de l'ouest, du nord et du sud, et son cou est solide, et sa droite est forte, ses années sont nombreuses, comme cela n'est arrivé à aucun autre roi. Après tout cela, il tournera son visage du côté de son père, le nombre de ses années sera grand, son nom redouté et son royaume magnifique.

25. Un troisième roi sera en toi, à Rome, la ville aux sept collines, et tu es appelée la ville aux sept collines, parce que toutes les nations des Perses pénètreront en toi, ô Rome; ils ne domineront pas jusqu'à l'accomplissement des temps[1]. Et comme deuxième dominera en toi un vieillard, et son nom sera Marcien; son sceptre durera moins que le premier sceptre[2], et sa domination sera terrible; ce temps-là sera pour quelques-uns un bienfait et pour d'autres un mal; et sa royauté durera des temps, des heures, la moitié d'une heure; ton fondateur la lui a donnée en présent, ô ville aux sept collines; et il élèvera jusqu'à lui... par l'écrit de la foi[3]. Une grande division éclatera sous sa domination : des prêtres tomberont de leurs sièges et la ruine de bien des villes surviendra, et beaucoup de changements arriveront parmi les hommes, et ta beauté et ton étendue, ô ville aux sept collines, ne diminueront pas[4]. Après tout cela il ira aussi vers ses pères.

26. Un autre sceptre dominera en toi; il sera un animal sauvage et donnera retraite au premier sceptre qui une fois sera battu par le chien[5], et cet animal sauvage deviendra comme le

1) Cette phrase est incompréhensible et n'a aucun sens ici; entre le règne de Théodose II et celui de Marcien se place le règne de Pulchérie, qui n'est nullement dépeint dans la phrase; le texte est mauvais, et ce bout de phrase a été arraché de son contexte par un copiste maladroit ou ignorant.

2) Marcien régna seul depuis la mort de Pulchérie (453) jusqu'en 457, soit à peu près trois ans et demi, soit : des temps (deux ans), des heures (un an), et la moitie de l'heure (une demi-année).

3) Cet *ecrit de la foi* nous semble être le décret du concile de Chalcédoine (451), qui condamna Eutychès et Nestorius, et fixe définitivement la doctrine orthodoxe : deux natures en Christ et une seule personne.

4) On sait le caractère violent et emporté de Dioscore d'Alexandrie; il est déposé par Léon au nom du concile; — Attila promène ses armées dévastatrices à travers l'Italie et l'Orient; dans la quatorzième et dernière session du concile, les patriarcats de Constantinople et de Rome furent mis sur le pied d'égalité.

5) C'est ici que commence réellement la difficulté d'interpréter notre Apoca-

premier sceptre, fort et puissant en parole et en sagesse[1]. Il ne sera pas méprisé par sa noblesse. Son cou sera comme le cou du taureau, et ses yeux comme les yeux du lion[2]; il rugira d'une façon terrible et, devant ses cornes, toutes les villes et tous les pays trembleront, et en son temps l'arc-en-ciel apparaîtra au ciel, et des signes divers au ciel et sur la terre[3]. On entendra le bruit du tonnerre et la chute de nombreuses villes; la terre se fendra et les maisons seront détruites de fond en comble[4]; ses chemins seront en feu; il y aura des guerres en elle et en toi, ville aux sept collines; et alors tes palais magnifiques seront consumés par le feu[5]; ton élévation sera abaissée au niveau du sol, et tes fils gémiront en toi; ta grande joie se changera en deuil, et tes fils traîneront sur le sol le cadavre des grands[6].

Et subitement une tempête fondra du ciel et couvrira la terre,

lypse et de distinguer l'historique de l'apocryphe. Dans les pages qui suivent, l'auteur de la vision dépeint la grande lutte du double empire romain contre le flot des Barbares, l'agonie de Rome sous les coups d'Odoacre (476) et de Théodoric l'Amale (494). Le mot *chien* désigne une puissance barbare; l'expression *animal sauvage*, *lion*, désigne l'Empire, soit un empereur, soit un général de l'Empire. — Le sceptre ici en question est l'empereur d'Orient, Léon I (457-474), qui eut à sa cour Anthémius, plus tard empereur d'Occident, de 467 à 472. Anthémius eut à lutter contre son gendre Ricimer, patrice de Rome, qui dirigea le poignard de l'assassin contre son beau-père. Dans un sens plus large, le sceptre battu par le chien est l'Empire d'Occident, défait en la personne de Marcellinus dans l'expédition navale contre Genséric (468).

1) Sous Léon, l'empire recouvra sa puissance et rappela en partie ce qu'il était sous Constantin.

2) Ces expressions semblent bien désigner par un jeu de mots l'empereur Léon.

3) « Apparition d'un nuage ayant la forme d'une trompette, d'une lance ou d'une poutre » (cf. de Muralt, *Chronog. byzant.*, t. I, p. 79).

4) Cf. de Muralt, *loc. cit.* Destruction d'Antioche par un tremblement de terre le 14 septembre 458 (p. 73), de Cyzique (p. 74). Antioche en Isaurie est engloutie par un tremblement de terre; un incendie éclate à Constantinople et dure quatre jours (p. 75); Ravenne est secouée par un tremblement de terre, 467 (p. 80).

5) Un incendie à Constantinople dévaste la ville d'une mer à l'autre, ce qui fait que Léon se retire sur le détroit, près de Saint-Mamas, où il construit un port et un nouveau portique, 1er mai 469 (de Muralt, *ibid.*, p. 83).

6) A Rome, l'empereur Maxime est frappé par un soldat, la multitude déchire et traîne son corps dans les rues, 455 (de Ségur, *op. laud.*, p. 322). L'empereur Majorien est mis à mort sur l'ordre de Ricimer, 461; l'empereur Sévère est

et des peuples semblables aux dragons apparaîtront sur la terre, et beaucoup deviendront pauvres, et beaucoup de pauvres deviendront riches, et il y aura une grande confusion en toi[1]. Poussez des cris, ô guerriers de Thrace et de Cilicie[2], avec vos armes et vos épées! Et en ce temps-là l'animal sauvage dirigera son épée vers l'est, et il ne pourra pas vaincre, et un homme qui a la forme de dragon[3] au-dessus des hanches, le méprisera, et sous son commandement il enverra à l'ouest sa deuxième épée, et il ne pourra pas vaincre, et le dragon sera raillé par le chien. Le chien opprimera l'animal sauvage par des présents nombreux, de l'or, et des richesses nombreuses, et le chien se révoltera contre l'animal sauvage, et il fera monter ses petits sur le trône de l'animal sauvage et des sceptres, et l'animal sauvage sera anéanti par le chien; on saisira son repaire, et les chiens mettront dehors l'animal sauvage, et chacun verra que le chien poursuit le lion. Le lion reviendra et tuera le chien et son petit. Le lion rugira extrêmement fort, et son rugissement se fera entendre dans toutes les villes et dans tous les pays; on le craindra dans son repaire, et les hommes seront bouleversés à cause du rugissement du lion et à cause de la mort du chien[4].

empoisonné par ordre de Ricimer, 465; l'empereur Anthémius est probablement assassiné de la main de Ricimer, 472 (cf. Amédée Thierry, *Récits de l'histoire romaine au cinquième siècle*, Paris, 1860, aux chapitres I, II, IV).

1) Allusion à l'invasion des Vandales de Carthage et au sac de Rome par Genséric, 455 (cf. A. Thierry, *ibid.*, chapitre III).

2) Ce sont les Goths de Thrace et les Isauriens de Cilicie, qui ont joué un très grand rôle à cette époque-là.

3) Jeu de mots désignant Basiliscus, frère de Vérine, femme de Léon.

4) Nous n'avons pas à retracer ici les péripéties de l'expédition formidable dirigée par Léon et Anthémius contre Genséric. Quelques mots suffiront. Léon envoie, sous le commandement de son beau-frère Basiliscus, la flotte orientale. Genséric épouvanté demande une trêve de cinq jours, pendant lesquels il répare en toute hâte sa flotte, et puis lance ses brûlots sur la flotte de Basiliscus. Celui-ci, à son départ de Constantinople, avait été dupe par Aspar, qui lui avait persuadé que cette guerre avait pour but l'anéantissement de l'arianisme. Le lâche Basiliscus s'était laissé gagner par l'argent de Genséric et les promesses d'Aspar, patrice de Constantinople, arien comme Ricimer à Rome. Aspar voulait faire César un de ses fils; il finit par obtenir de Léon le consulat pour son deuxième fils, Patricius. Grâce à la trahison de Basiliscus, Rome et Constantinople furent ruinées d'hommes et d'argent, 467-469. Mais

27. Le deuxième chien poursuivra, en changeant sa langue, jusqu'au piège du lion, et il s'éloignera de lui, lorsqu'il ne pourra pas s'en rendre maître[1]. Et le petit du chien se cachera dans les temps, et dans le temps et dans une heure, et en son temps, il régnera, et son nom s'appellera *Petit du chien*, c'est-à-dire *Sceptre des nations*[2]. Et l'animal sauvage effacera complètement le souvenir du chien[3]. On portera contre lui des accusations que l'on saura fausses, et dans sa ville on anéantira son image, et beaucoup penseront dans les pièges de l'animal sauvage à le tuer, et ils ne l'emporteront pas sur lui[4], et ses compagnons du sceptre seront tués par l'épée dans une autre ville, et on connaîtra clairement les prières du prêtre sur les choses inconnues. Un des grands, un jeune homme parmi les guerriers de l'animal sauvage, liera à beaucoup pieds et mains, et les enverra vers l'animal sauvage[5], et alors, quand l'animal sauvage comme un maître recevra auprès de lui beaucoup de différentes nations comme serviteurs, un autre homme apparaîtra aussi devant lui et le prendra dans son sein et poursuivra les guerriers, et lui-même sera poursuivi par eux, et il s'enfuira devant eux à pied, et personne ne le rejoindra, car il est rapide à pied, et il s'enfuira vers

Léon sévit énergiquement : il exile Basiliscus à Héraclée, en Thrace, et fait mourir le *chien* Aspar et ses deux fils aînés, Ardabure et Patricius, 471 (cf. de Ségur, *op. laud.*, p. 330 ss., et A. Thierry, *op. laud.*, chap. III).

1) Quittons pour un instant Rome et le théâtre ordinaire de la guerre, et passons en Pannonie, où les Ostrogoths, sous la conduite de leur roi Théodémir, exerçaient leurs déprédations. Le deuxième chien, c'est Théodémir, qui voyant la Pannonie ruinée, veut changer les cantonnements de son peuple ; il se met en marche à travers la Thrace et menace Constantinople. L'empereur lui promet un territoire et de l'argent ; alors Théodémir change d'avis et consent à devenir fédéré de l'Empire.

2) Le petit du chien n'est autre que Théodoric l'Amale ou Théodoric le Grand, fils de Théodémir, qui vécut dix ans comme otage à Constantinople, apprenant beaucoup et faisant peu parler de lui.

3) Léon, par l'assassinat d'Aspar et de ses fils, effaça son souvenir.

4) Théodémir, en marchant sur Constantinople, espérait réduire Léon ; les événements déjouèrent cette chimérique espérance.

5) Ce jeune homme nous semble être Trascalissée l'Isaurien, plus tard empereur sous le nom de Zénon ; chef de la garde isaurienne, il soutint Léon contre Aspar et d'autres ennemis.

l'animal sauvage et vers celui qui est dans son sein, et il entrera chez lui; et le petit animal sauvage sortira et sera plein de courage, et le grand animal sauvage le fera asseoir sur son trône et le fera régner avec lui et asseoir avec lui sur le trône à sa place[1]; deux animaux sauvages habitant dans une grotte, le jeune se préparera courageusement à la guerre, et le grand retournera en son pays d'où il est venu, et le petit animal prendra sa place jusqu'à un temps; il ne sera nommé roi par personne, mais par sa propre force il parviendra au repaire de sa royauté, et le jeune animal retournera vers le grand animal, et abandonnant ses repaires à son créateur, il te conquerra, toi la ville aux sept collines, et te tiendra dans l'oppression; sa joie sera grande, il sera joyeux et sera aimé par les grands et haï de beaucoup[2]. Il dispensera vie et richesse, et le dragon jouera avec lui, et le traînera avec le bâton de chasse de l'animal sauvage[3].

28. Malheur à toi, dans ce temps-là, Babylone aux sept collines, quand la veuve régnera, et que le dragon poursuivra l'étranger, et que l'homme qui se nomme Salamandar se détournera pour fuir; et quand il tournera son visage vers les îles, [emportant] l'or, l'argent, les pierres précieuses et la couronne des sceptres, et ce qui est dans le sein de l'animal sauvage, triplé par le peuple des Perses à Carthage[4]; aucun des hommes ne le poursuivra, par amour pour

1) Théodoric l'Amale, de retour au camp de son père, après avoir appris le métier des armes à la cour de Constantinople, fit preuve d'une telle bravoure et de tant de génie, que Théodémir ne tarda pas à se l'associer, aussitôt qu'il eut perdu son valeureux frère Valimir; Théodémir confia l'avant-garde de ses troupes à Théodoric, lorsqu'ils quittèrent le lac Pelsod pour marcher sur Constantinople (cf. A. Thierry, *op. laud.*, p. 306 ss.).

2) L'auteur de notre Apocalypse, anticipant sur la suite des événements, fait allusion au règne de Théodoric l'Amale en Italie, qui se nomma lui-même roi, n'ayant personne de qui il eût à dépendre.

3) Sans en avoir une certitude absolue, nous croyons pouvoir avancer ici que ce *bâton de chasse* est Théodoric le Louche, fils de Triar. Vivant avec ses Ostrogoths dans le voisinage de Constantinople, il y faisait, suivant son gré, la paix ou la guerre. De concert avec Basiliscus, il continuait le parti d'Aspar, et il leur arriva quelquefois de s'attacher Théodoric l'Amale, lorsque celui-ci était en froid ou en guerre avec Zenon (cf. A. Thierry, *ibid.*, passim).

4) Léon était mort en 474; avant sa mort, il avait associé à l'empire son petit-fils, Léon II, fils de Zénon et d'Ariane, fille de Léon et de Vérine. Vérine et

le dragon et à cause de la grande magnificence qui était en toi. Et il voyagera de pays en pays, et sera frappé par les peuples étrangers; et quand il aura été frappé par les peuples étrangers pour son éducation, sur le chemin il soupirera après son créateur avec ses innocents. Et le sceptre du chasseur qui venait de l'animal sauvage s'alliera avec le chien [1], et le dragon, suivi de ses trônes de néant, occupera le lieu du mal et des solennités, et poursuivra le lieu de la sainteté. Et il reprendra le dragon avec sa langue, à propos des justes et des reliques des saints, et il abolira la charge des patriarches [2], et il prendra les saintes églises; et ceux qui habitent dans les crevasses, dans les cavernes et les grottes de la terre, ceux qui errent dans le désert viendront à toi, ville aux sept collines, persécutés qu'ils seront par le dragon [3]; et après tout cela, ils secoueront sur toi la poussière de leurs pieds, témoignant contre toi; alors la beauté de ta magnificence sera consumée par le feu [4]; et un jeune homme s'enfuira sous le prétexte d'emporter avec son sceptre de chasseur le premier sceptre qui s'appelle Salamandar. Ensuite, en ce temps-là, le dragon sera aux abois et prisonnier de ses successeurs; il sera enchaîné par ceux qui se tiennent à gauche, et personne ne lui offrira de refuge, parce qu'il a versé le sang des saints dans les villes et les

Ariane engagent le jeune Léon à proclamer empereur son père Zénon, ce qu'il fait; sous le nom de Zénon, c'est en réalité Vérine qui gouverne ; elle ne tarde pas à conspirer contre son gendre Zénon en faveur de son frère Basiliscus, 475, qui règne vingt mois. Le dragon (Basiliscus) poursuit l'étranger (Zénon), qui s'enfuit en Isaurie, emportant toutes ses richesses.

1) Allusion à une alliance probable entre Théodoric le Louche et Théodoric l'Amale.

2) Basiliscus, une fois empereur, voulut faire de la theologie et imposer sa religion à ses sujets ; il fit paraître une encyclique « par laquelle il imposait à tous les évêques d'Orient le rejet du concile de Chalcédoine » (cf. A. Thierry, *op. laud.*, p. 312). De violentes protestations s'élevèrent, qui, le plus souvent, furent étouffées dans le sang.

3) Zénon, après le court règne de Basiliscus, voulant calmer les esprits, anathématise Nestorius et Eutychès, et publie son *hénotique*, édit d'union ; les divisions ne font qu'augmenter, et des légions de moines s'arment et viennent pour combattre l'empereur (de Ségur, *op. laud.*, p. 351).

4) Sous le règne de Basiliscus, « le feu prend à la bibliothèque publique et consume cent vingt mille volumes », 477 (de Ségur, *op. cit.*, p. 347).

contrées, et il se réfugiera dans le temple saint, duquel auparavant il s'était emparé, et personne ne l'accueillera, parce que les châtiments célestes seront sur lui[1]. Le jeune homme viendra vers Salamandar, et il amènera l'étranger devant le dragon, et le dragon voyant cela, s'enfuira devant lui, et l'étranger ne tuera pas le dragon. Il l'éloignera de sa vue[2], et le jeune homme tombera avec une grande chute, et la veuve n'échappera pas, et on lui montrera (au jeune homme) l'étranger et celui qui régnera avec lui; et ils seront obligés au tribut, dans les huttes de celui qui l'a créé, et sur son trône on lui demandera le sang de son père, et l'étranger sera grand pendant un temps assez court. Il y aura surabondance en toi, la ville aux sept collines, et de nombreuses morts d'hommes, qui sont venus ensemble vers toi des villes et des contrées[3].

29. En ce temps-là, dans beaucoup de lieux, des tremblements de terre surviendront[4], et on entendra la voix de beaucoup et on ne croira pas; et ton empire et la magnificence t'ont attristée, parce que tu es orgueilleuse et hautaine, et ta passion du faste t'a abaissée; mais l'abondance et la beauté seront nombreuses en toi. La fin du temps viendra pour toi, et le sceptre du chasseur qui est né du dragon s'éloignera de toi, et on ira dans les con-

1) Zénon, à la tête de ses Isauriens. de concert avec Illus, marche sur Constantinople. Basiliscus, abandonné des siens, se réfugie dans une église.

2) Illus (le jeune homme) s'empare de Basiliscus et l'amène à Zénon. On lui promet de ne pas répandre son sang. Zénon le fait enfermer avec sa famille dans une citerne, où il meurt de faim (de Ségur, *op. laud.*, p. 348).

3) Il nous suffira d'indiquer, en passant, les conspirations du patrice Illus avec Vérine contre Zénon, ou avec Zénon contre Vérine, la disgrâce d'Illus et de Vérine, qui se retrouvent au fond d'un château-fort en Isaurie, à Papyre, se réconcilient et recommencent à conspirer contre Zénon (A Thierry, *op. laud.*, p. 112. ss).

4) A Constantinople, « tremblement de terre qui se prolonge pendant quarante jours », le 24 septembre 480; « tremblement de terre jusqu'au Taurus », le 26 septembre 488 (de Muralt, *Chronog. byzant.*, I, p. 96, 104). Les lignes qui suivent doivent être l'oraison funèbre de Rome. La cour d'Orient avait assez de peine à s'occuper d'elle-même; Léon n'était plus là pour diriger de sa main puissante les événements d'Italie. Après la mort d'Anthémius, 472, quatre empereurs se succèdent encore sur le trône de Rome : Olybrius, Glycérius, Julius Nepos et Romulus Augustule. Des luttes sanglantes, des sièges atroces à Rome, à Ravenne, à Pavie, à Milan, signalent la fin de l'empire romain, 476. Odoacre détrône Augustule, le relègue a Lucullanum et partage l'Italie entre ses soldats.

trées des étrangers, et tes filles s'orneront pour le scandale des jeunes gens, en sorte qu'elles en corrompront plusieurs, et tes grands tomberont ; il y aura beaucoup d'angoisse et de trouble. Ensuite un ange qui apporte la mort te frappera avec toutes les villes et tous les pays, et des morts violentes seront envoyées du ciel; tout à coup il s'irritera contre la terre, et la terre tremblera et les temples tomberont, et leurs maisons seront des tombeaux; la mer laissera ses ondes s'élever en bouillonnant et recouvrir les hommes, et il y en aura quelques-uns qui s'enfuiront et échapperont. Ensuite il y aura un rassemblement des anges, ils paraîtront devant le trône et prieront. Puis toi, Babylone aux sept collines, tu pleureras tes enfants en revêtant le cilice, et en répandant de la cendre sur ta tête, quand tu verras les hommes mourir à cause des péchés et des crimes; les hommes avec les enfants et les femmes avec les nourrissons périront, parce que la colère du Seigneur est sur eux. Tes remparts se fendront et tes tabernacles joncheront le sol. Les enfants à la mamelle crieront à Dieu d'une bouche enflammée, et tes prêtres en s'égratignant pleureront tes sceptres, tes grands gémiront, et tes concitoyens seront tout à fait tristes, tes hôtes seront dans l'angoisse, tes grappes de raisin tomberont, tes vignobles seront détruits; la terre s'entr'ouvrira en craquant et elle vouera les hommes à la mort jusqu'aux nourrissons et aux vieillards. Mais Dieu ne te détruira pas tout à fait, toi la ville aux sept collines, parce que le temps de ton anéantissement n'est pas encore venu; mais il n'enfermera pas les hommes dans l'abîme, parce que ton temps n'est pas encore venu. Pour toi sont préparés des tourments, parce que tu as accompli en toi toute injustice en recevant la terre dans ton sein. Il y aura beaucoup de confusion dans les pensées des hommes, mais jusqu'à ce que le Seigneur ordonne d'en haut d'anéantir les hommes; mais un décret du Seigneur se montrera, d'où le châtiment surviendra; et ceux qui se sont réfugiés chez toi subiront des tourments. Le peuple qui a espéré en toi et le sceptre du chasseur t'anéantiront[1], et le petit poursuivra

1) Allusion aux luttes qui eurent lieu avant la prise de Rome par Odoacre.

l'autre petit en exigeant le sang de ses ancêtres, et il se livrera volontairement aux étrangers, aux chiens et à leurs satellites, et il soulèvera des langues et des peuples, et il commandera à beaucoup de peuples, et les deux chiens se combattront l'un l'autre et s'anéantiront l'un l'autre[1].

30. Malheur, quand la veuve régnera et se déchaînera par la ruse contre les étrangers; et l'autre étranger cherchera son anéantissement par la ruse; et ces jours-là seront terribles et mauvais. Les enfants des sceptres seront en lutte, en combattant les uns contre les autres, et alors beaucoup de tribulations et de maux, comme il n'en est jamais arrivé, atteindront les hommes; et le prince ne se fiera pas à Salamandar, car il est un étranger, et on recevra de son peuple ce qu'on n'a pas cherché, et Salamandar voudra s'enfuir; il ne le pourra pas, et on l'atteindra, et Plakitas le tuera[2].

31. Et un autre sceptre régnera en toi[3], la ville aux sept collines, et il y aura beaucoup de douleurs d'enfantement; un homme

1) Ces dernières lignes nous paraissent dépeindre les luttes intestines des Barbares, Théodoric le Louche, Théodoric l'Amale, Odoacre, etc., qui se terminèrent momentanément lorsque Théodoric l'Amale fut devenu seul roi d'Italie, 493.

2) Nous assistons ici aux dernières menées de Vérine; elle n'avait cessé de conspirer contre Zénon, et, de concert avec Illus, elle avait proclamé empereur un certain Léonce. Le complot est découvert, et on enferme les conspirateurs au château de Papyre. Vérine meurt, 484; Illus et Léonce sont décapités par ordre du préfet, 488; enfin, Zénon meurt en 491. On dit que sa femme Ariane, dégoûtée de lui et voulant épouser le silentiaire Anastase, le fit enterrer vivant dans une citerne, supplice qu'il avait infligé à Basiliscus. — Quant au nom propre Plakitas, il n'est pas historique : le manuscrit A porte Plakitas; le manuscrit B, Platikas, et le manuscrit C, Lakitas. Aucune raison ne milite en faveur de l'un de ces trois noms, à moins que ce mot Plakitas ne soit le latin *placita* : celle qui a plu jadis (Ariane), qui le fait mourir (?).

3) Nous abordons maintenant un passage dont nous ne garantissons pas l'interprétation. Le sceptre dont il s'agit ne saurait être le successeur de Zénon, Anastase, qui régna de 491 a 518, et qui ne fut pas tué par son successeur. A Rome, les empereurs n'existaient plus. Nous serions donc très porté à voir ici une peinture à grands traits des règnes d'Odoacre et de son successeur Théodoric, qui le mit à mort à Ravenne, 493, contre la foi des traités; seulement, Odoacre régna de 476 à 493, tandis que le sceptre dont il s'agit n'aurait éte que pour peu de jours. A part cela, l'accord s'établit parfaitement, et, en tous cas, le roi tyrannique nous semble bien être Théodoric l'Amale.

pauvre apparaîtra qui ne connaîtra pas la pitié, hautain, orgueilleux, aimant l'or et les combats, son nom est Orlolios[1]; son trône sera seulement pour peu de jours; colère, ses grands le haïront, et ses concitoyens seront tourmentés par lui; la colère céleste se manifestera pendant ses jours, souvent il tourmentera Babylone. Au temps de sa domination, la voix du messager de malheur viendra à toi, et les guerriers des barbares te troubleront, et certes ils ne combattront pas. Un autre roi tyrannique s'opposera à lui, et le combattant, il le poursuivra, et avec beaucoup de tristesse et de soupirs il le fera mourir, et celui-là prendra la couronne et saisira le sceptre qui est en toi, la ville aux sept collines. Il deviendra grand sur le trône, élevé et magnifique, cet homme-là, puissant à gauche et à droite; en son temps il y aura une grande famine, qui ne sera pas du tout petite, et la terre sera ruinée par les hommes; les torrents d'eau couleront, l'air noir sera mêlé, tes vignobles seront amoindris, ta beauté sera voilée, les jours seront abrégés, et le jour sera de six heures.

32. Malheur aux hommes qui seront dans ce temps-là! Et le roi tournera son visage vers l'ouest; ensuite, malheur à toi, la ville aux sept collines, quand ton roi sera un jeune homme! En ce temps-là une grande affliction t'atteindra, l'homme aura la femme de son frère, et le fils sa mère, et la fille montera dans le lit de son père, le frère aura sa sœur; se multiplieront des blasphèmes, des homicides, des parjures, des calomnies, des mensonges, des profanations, des douleurs, des pillages, des haines fraternelles, du trouble; dans le temple on répandra le sang des serviteurs consacrés et les rois se jetteront sur les rois, les princes sur les princes, le puissant sur le pauvre, et le riche et le pauvre seront détruits[2].

33. La Bithynie, qui est au bord de la mer, jonchera le sol par un tremblement de terre; les vagues de la mer s'élèveront et

1) Le manuscrit A porte Orlolios; les manuscrits B et C ont la leçon Loukios.
2) Nous sommes à l'époque des invasions des Bulgares et des Perses, chez qui l'inceste était en honneur et communément pratiqué; rien d'étonnant que notre auteur y fasse allusion. Les Sassanides, surtout, passent pour avoir rétabli ces mœurs corrompues.

couvriront le sol de la Bithynie jusqu'à la petite ville de Nicomédie[1].

34. Ensuite un autre roi s'élévera, sa durée sera de quelques jours ; il sera mauvais et tout à fait terrible, et dès lors il n'y aura plus jamais de temps prospère, mais un temps mauvais ; son fils combattra contre lui et l'anéantira avec l'épée.

35. Et un autre roi viendra, d'une autre religion ; c'est Arianos ; celui-ci attirera tout le monde à soi. Malheur à toi, la ville aux sept collines, en ce temps-là, car plus que toutes les autres, tu t'affligeras, toi et tes contrées[2] !

36. Ensuite des rois et des princes, des chefs et des combattants se lèveront sur les villes, les pays et les lieux, et il y aura beaucoup de séditions et de trouble parmi les hommes. Un peuple de barbares fondra sur les villes et les pays, et la terre s'abaissera de soixante-treize coudées devant la foule des peuples. Mais alors tu ne seras pas opprimée par ceux-là, toi, la ville aux sept collines. La guerre te fera seulement souffrir, les agréments de la terre seront diminués en toi, la colère du ciel sera sur toi et de grands châtiments ; et une colonne de feu apparaîtra du ciel sur la terre. Et alors ton royaume sera changé et tu resteras dans la corruption par suite des maladies et de la famine. Alors le deuxième sceptre se partagera, et sera porté dans une autre ville, par un prince insignifiant, et il fera pleuvoir du ciel des traits de feu ; il y aura beaucoup de signes et de prodiges[3].

37. Alors l'Antichrist[4] dominera, et les hommes s'éloigneront

1) Nicomédie est détruite par un tremblement de terre et rebâtie par Théodoric II, 444 (de Murall, *Chronog. byzant.*, t. I, p. 53).

2) Bien que nous ayons déjà entretenu nos lecteurs d'Odoacre et de Théodoric, il nous semble que cet Arianos doit être l'un des deux. Odoacre surtout, bien qu'arien, fut favorable au catholicisme et fit preuve d'un esprit conciliateur (cf. Am. Thierry, *op. laud.*, p. 300 et 301).

3) Notre auteur va passer à la peinture des temps messianiques ; mais, auparavant, il veut ne rien avoir oublié d'essentiel, et il se souvient qu'en parlant d'Honorius, il a omis un fait important, le transfert du trône de Rome à Ravenne. Alaric assiégeait Rome, 410 ; Honorius, prince insignifiant, ne peut sauver sa vie qu'en quittant Rome et en se rendant à Ravenne, où il établit le siège de l'empire.

4) Le mot arménien employé pour désigner l'Antichrist est *nern* ; c'est évi-

du service de Dieu vers l'incrédulité, à partir de la venue de celui qu'ils ne désiraient pas et n'attendaient pas, dont ils ne croyaient pas surtout qu'il résistait à tout. Celui-ci qu'ils n'attendaient pas sera conçu et naîtra d'une vierge souillée, et le sceptre du mensonge dominera l'humanité. Dans trois temps et la moitié d'un temps, il conduira les âmes de beaucoup d'hommes à la corruption, de sorte qu'ils seront cohéritiers de l'enfer éternel. Alors les anges seront troublés en voyant les signes qu'il a faits tout d'abord[1]. Et quand les hommes pieux entendront parler de cela, ils connaîtront et verront celui qui s'oppose à tout, qui est race d'hommes. Ses signes sont les suivants : les articulations sont inflexibles; il est malade des yeux ; il a les sourcils sans poils, les doigts en faucilles, la tête pointue ; il est joli, vantard, sage, souriant agréablement, ayant des visions, prudent, avisé, doux, calme, thaumaturge, s'entourant des âmes des perdus, tirant du pain des pierres, ouvrant les yeux des aveugles, faisant marcher les boiteux; il transportera les montagnes de lieu en lieu; en apparence il fera tout cela et beaucoup croiront en lui. Malheur à ceux qui croiront en lui, et accepteront ses signes! Leur droite sera liée de telle sorte qu'ils ne retourneront pas vers celui en qui ils ont espéré antérieurement. Alors il y aura une très grande famine ; le ciel ne laissera pas descendre de pluie; la terre ne laissera pas croître de verdure; tous les fruits deviendront secs, et alors toutes les villes et tous les pays s'affligeront sur eux-mêmes. Ils s'enfuiront et ils ne pourront fuir de l'est à l'ouest, ni de l'ouest à l'est; mais ceux qui habiteront dans les montagnes, dans les grottes, dans les crevasses et les cavités de la terre, ceux-là seulement le pourront jusqu'à la seconde venue de celui qui est né de la vierge sainte. Alors ses élus seront reconnus à ceci qu'ils verront la venue éternelle du Seigneur. Il s'avancera, et beaucoup seront jugés, des tempêtes viendront du ciel. Ensuite une angoisse terrible sera dans le monde tout

demment un mot qui vient de *Néron*, dont le nom était en horreur chez tous les chrétiens.

1) Cf. *Matth.*, xxiv, 24. — Ce portrait de l'Antichrist est dû, pour la plus grande part, à l'imagination.

entier. Malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaitent dans les derniers jours[1] ! Malheur à ceux qui l'ont adoré, lui et tout ce qui a été révélé sur sa venue.

38. Et après que tout cela sera arrivé, et après que les hommes inspirés de Dieu et justes auront souffert, et auront été tourmentés par le malheur et la violence, enfin viendra la fin, et quelques-uns des hommes reconnaîtront aux signes indiqués la ville aux sept collines et diront : Était-ce bien là une ville ? Une femme parcourra la terre à l'est et à l'ouest, au nord et au sud, et ne trouvera aucun fruit si ce n'est un olivier[2] ; elle embrassera l'olivier, soupirera et dira : Heureux celui qui a planté cet olivier ! et son esprit aussitôt sortira d'elle en cet endroit.

39. Alors le soleil se changera en ténèbres, la lune en sang, les étoiles tomberont comme des feuilles[3], le ciel sera roulé comme un rouleau[4], la mer en bouillonnant sortira de ses profondeurs pour couvrir les hommes, et tout, consumé par l'air, sera desséché. Des anges de feu descendront du ciel, et le feu enflammera l'univers, des souris en forme de feu et d'airain apparaîtront, et d'autres choses semblables ; des animaux carnassiers sortiront des montagnes, et celui qu'on n'attendait pas ne craindra pas ; la terre des impies sera anéantie, les justes seront reçus auprès du Père, car un ordre est venu du Seigneur ; les trônes seront dressés et les livres seront ouverts[5], et les jugements commenceront ; les anges sonneront dans les trompettes, et les justes, s'avançant en théories, offriront au Père des chants de louange et seront jugés d'après leurs actions ; mais le Seigneur est juste

1) Cf. *Matth.*, xxiv, 19, et *Oracles sibyllins*, II : « Malheur à celles qui, en ce jour, seront surprises avec un fardeau dans leur sein, et à celles qui allaiteront de petits enfants, et à ceux qui habiteront sur les flots » (*Revue de l'Hist. des Relig.*, t. VIII, p. 624).

2) Le mot arménien *dziten*, olivier, est l'hébreu זית.

3) Cf. *Joel*, ii, 31 ; *Esaïe*, xxiv, 23 ; *Matth.*, xxiv, 29 ; *Marc*, xiii, 24 et 25 ; *Luc*, xxi, 25, et *Apoc.*, vi, 12 et 13

4) Cf. *Ésaïe*, xxxiv, 4, et *Oracles sibyllins*, III, 1 : « Dieu, qui habite l'éther, roulera le ciel comme on roule un livre, et le firmament entier, avec ses nombreuses figures, tombera sur la terre divine et sur la mer » (*Revue de l'Hist. des Relig.*, t. VIII, p. 629). Le mot arménien *magalat*, rouleau, est l'hébreu מגלה.

5) Cf. *Dan.*, vii, 9 et 10.

juge et tout est son œuvre. Toutes les races humaines ouvriront la bouche, s'écrieront et diront : Seigneur, Seigneur, ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du malin[1], parce que toi, ô Seigneur, tu sais et connais que nous ne pouvons persévérer, car nous ne sommes que chair; mais comme un père plein d'amour, bienveillant, aie pitié de nous, car à toi est la gloire, maintenant et toujours, d'éternité en éternité. Amen.

V

L'APOCALYPSE GRECQUE DE DANIEL

C. Tischendorf[2], A. Vassiliev[3] et M. E. Klostermann[4] se sont occupés des différents manuscrits qui contiennent l'Apocalypse grecque apocryphe de Daniel. Ces auteurs ont réuni toutes les indications bibliographiques, mais ont de parti pris négligé les questions historiques soulevées par ces écrits. Leur but était avant tout et seulement de publier un texte sur lequel on pût travailler avec quelque sécurité.

Nous donnerons une traduction française d'après le texte de M. Klostermann. Avant l'apparition de son livre, nous avions déjà copié nous-même les manuscrits 947 et 2180 à la Bibliothèque nationale. Nous nous étions proposé de les éditer en appendice à la fin de notre étude: un pareil travail n'aurait actuellement plus aucune raison d'être. Le manuscrit 947 fournit un texte déplorable et témoigne d'une négligence inouïe. Le copiste avait sans doute sous les yeux le manuscrit 2180, qu'il gâte en l'imitant et en l'abrégeant. Le manuscrit 2180 est plus complet et se rapproche du manuscrit de Venise, sauf pour la fin qui en diffère entièrement.

A. Vassiliev a imprimé trois Apocalypses de Daniel : la première est intitulée : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου

1) Cf. *Matth.*, VI, 13.
2) *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, XXX-XXXIII.
3) *Anecdota græco-byzantina*, Moscou, 1893, p. 33-47.
4) *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig, 1895, p. 113 ss.

λόγος ἐκ τὴν ὅρασιν (*sic*) τοῦ Δανιήλ (p. 33 ss.); la deuxième a pour titre : Ὅρασις τοῦ Δανιὴλ περὶ τοῦ ἐσχάτου καιροῦ καὶ περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; enfin la troisième ressemble par le titre et par le fond au manuscrit 947 de Paris : Ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ.

M. Klostermann s'est servi des quatre manuscrits suivants :
a) Cod. Ven. Marc. gr. clas. II, 125 chart. s. XV ;
b) Cod. Ven. Marc. gr. clas. VII, 38 chart. s. XVI. XVII;
c) Cod. Paris. Bibl. nat. gr. 947, anni 1574 ;
d) Cod. Paris. Bibl. nat. gr. 2180 s. XV.

Il imprime à la suite un petit oracle de Daniel touchant Heptalophos (Constantinople) et quelques îles, la Crète entre autres, puis un oracle du prophète Ézéchiel, et enfin une prophétie de Daniel concernant l'île de Chypre. Nous n'avons pas à reproduire ces textes ici; nous devons simplement les signaler et y renvoyer le lecteur[1].

Dans le courant de l'année 1895 M. Klostermann a publié une nouvelle recension de l'Apocalypse grecque de Daniel, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*[2], d'après un manuscrit plus complet de la Bibliothèque de Vienne, qui n'est parvenu à sa connaissance qu'après son premier travail.

Le texte nouveau présente quelques variantes à signaler, mais qui n'apportent pas de donnée nouvelle pour l'identification et la compréhension de l'Apocalypse. Le titre mérite d'être cité : « La dernière vision du grand prophète Daniel, laquelle nous a été manifestée par notre bienheureux père Méthodius de Patara. » Le roi que l'on couronne à Sainte-Sophie est nommé Jean, etc. Nous donnerons en notes les différences notables.

Au point de vue historique, l'Apocalypse grecque de Daniel laisse beaucoup à désirer, comme du reste au point de vue de la composition littéraire. Ce sont encore les Croisades qui ont provoqué sa naissance; le *grand Philippe* avec ses dix-huit langues (nations) n'est autre que le roi de France Philippe I. Nous savons que la première Croisade fut avant tout un mouvement popu-

1) E. Klostermann, *op. laud.*, p. 121-123.
2) 1895, 15e année, p. 147 ss.

laire, et que Philippe I n'eut aucun mérite à cette généreuse expédition. Mais les Orientaux en jugeaient tout autrement; ils ne ménageaient pas les épithètes les plus flatteuses au roi de France. A ce sujet, nous renvoyons le lecteur aux récits d'Anne Comnène : voir dans la *Byzantine* de Bonn, vol. II, p. 296. Le personnage sacré roi à Sainte-Sophie et nommé Jean par le manuscrit de Vienne est plus difficile à identifier; peut-être doit-on voir en lui le Jean III Ducas Vatatze de l'histoire (1222-1255).

Un autre personnage, dont l'identification semblerait nécessaire, est la femme abominable qui règne dans Heptalophos et proclame sa divinité. Aucune des impératrices de Constantinople n'a commis un tel crime de lèse-divinité : Vérine et Ariane, Théodora et Irène ont laissé de tristes souvenirs, mais aucune ne répond au portrait de notre Apocalypse.

On le voit, les renseignements historiques font un peu défaut. Néanmoins cet écrit ne manque pas d'intérêt. Il est curieux d'assister au déclin progressif du sens apocalyptique, incapable de produire autre chose qu'une mauvaise œuvre littéraire telle que le manuscrit 947 de Paris. Quelques allusions historiques, bien pâles en comparaison de nos autres Apocalypses, subsistent encore. Nous admettrons volontiers un rapport de parenté entre l'Apocalypse arménienne et la grecque. Dans la première, le serpent ou dragon, et le jeune homme étaient des personnes réelles, historiques; dans la seconde, ces expressions ne correspondent plus à une réalité objective : elles font désormais partie du vocabulaire apocalyptique.

Apocalypse du prophète Daniel au sujet de la fin du monde.

Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : Malheur à toi, terre, lorsque le sceptre des anges régnera en toi! alors le Seigneur tout-puissant parlera à un de ses anges, disant : Descends et enlève de la terre la vérité et la paix et fais que les hommes se mangent la chair les uns des autres. Envoie aussi d'autres anges et dis à l'un : Descends vers les côtes, περιβόλαια, et les îles et marque-moi mille cent quarante-quatre, ͵αρμδ, milliers; préci-

pite les deux tiers et laisse le troisième tiers. Et dis au deuxième : Descends vers le couchant et marque-moi mille deux cents, ασ, milliers. Précipite les deux tiers et laisse le troisième tiers. Et dis au troisième ange : Descends en Asie, Phrygie, Galatie, Cappadoce, Syrie et dans la mère des villes et marque-moi mille trois cent soixante, ατξ, milliers ; précipite les deux tiers et laisse le troisième tiers[1].

Malheur à toi, terre, à cause des tourments que le Seigneur tout-puissant doit envoyer sur toi, des sauterelles cruelles et indomptables ! et elles ne s'attaqueront ni aux animaux, ni aux arbres, mais seulement aux hommes qui ne se sont pas repentis de leurs nombreux péchés et injustices ; et elles les fouetteront pendant dix-huit mois, jusqu'à ce que, étant partis, on déclare heureux ceux qui sont morts et qu'on dise : Heureux êtes-vous de ce que vous ne vous êtes pas trouvés en ces jours-là ! Et, sur un ordre de Dieu, du feu montera de la mer, et la terre vivante rebâtira la mer et marchera contre Heptalophos et tournera sa face vers l'occident[2].

Malheur à toi, Heptalophos, à cause d'une telle colère, lorsque tu seras enfermée par une nombreuse armée et que tu seras maîtrisée presque sans peine ! Et tes belles murailles tomberont comme des figues qu'on secoue, et le jeune homme te foulera aux pieds, ô misérable ; il placera le sceptre, mais il ne demeurera pas en lui et il portera la main sur les saints autels de Dieu. Et ils profaneront les choses saintes et les donneront aux fils de la perdition ; et le serpent qui dormait se réveillera et frappera le jeune homme et ayant attaché sous sa ceinture son diadème, il rendra grand son nom avant peu. Et les fils de la perdition s'étant fortifiés tourneront leur visage vers l'occident ; et, ainsi le serpent qui dormait donnera la mort des saints (justes) et la

1) Ce premier paragraphe rappelle *Zach.*, XIII, 8 et 9, *Apoc.*, VIII, 7-13. Quant aux nombres, ils sont une imitation de *Apoc.*, VII, 4 ; mais leur somme ne fait pas cent quarante-quatre mille. — M. Klostermann, reproduisant en note l'énumération des villes de l'Apocalypse arménienne, a omis l'avant-dernière, Babylone.

2) Cf. *Apoc.*, IX, 3 ss.

race blonde [1] dominera sur Heptalophos six et cinq ans. Et on plantera en elle des légumes et beaucoup en mangeront jusqu'à la vengeance des saints. Et trois voyants domineront vers le levant. Et dans l'occident, tel voyant dans le levant. Et alors il se lèvera indépendant et avec lui un autre loup à l'aspect sauvage, et ils écorcheront les Ismaélites et ils les poursuivront jusqu'à Colonia. Et les peuples qui sont vers les régions septentrionales, qui se nourrissent de sang, seront troublés, et ils se mettront en mouvement avec un cœur très violent, μετὰ δριμυτάτου θύμου, et ils descendront jusqu'au grand fleuve et ils se sépareront en quatre bandes. La première fera rage vers Éphèse, la deuxième vers Melagina, la troisième sur les bords de la plaine ou vers Pergame, la quatrième vers la Bithynie. Et ils amasseront beaucoup de bois et ils la fouleront jusqu'aux frontières. Alors seront troublés les peuples qui habitent aux régions du midi. Et se lèvera aussi le grand Philippe avec dix-huit langues et ils se rassembleront à Heptalophos et ils feront une guerre comme il n'y en eut jamais, et le sang des hommes courra dans les coins et dans les rues d'Heptalophos [2], comme des fleuves; et la mer sera troublée par suite du sang jusqu'au détroit d'Abydos. Alors Bous (le Bosphore) mugira et Xérolophos pleurera .....[et les chevaux se tiendront debout et une voix du ciel criera : Arrêtons-nous, tenons-nous bien. Paix à vous, car la vengeance même contre les incrédules et les désobéissants suffit (ms. de Vienne, 59-63)].

Allez-vous-en dans les parties de droite d'Heptalophos, et vous trouverez un homme se tenant sur deux colonnes, baissant les yeux, blanc de vieillesse, juste, miséricordieux, portant des vêtements pauvres, d'extérieur sévère, mais doux de sentiment,

1) Ces allusions, ou plutôt ces apparences historiques, sont trop vagues pour qu'il soit possible de déterminer l'événement en question. Peut-être s'agit-il ici d'une de ces nombreuses incursions de Normands, de Russes ou de Scythes, sur les terres de l'Empire au VIIIe et au IXe siècle (cf. de Muralt, *Chronog. byzant.*, t. I, p. 439).

2) Il nous paraît légitime de voir en ce personnage Philippe I, roi de France. Ces dix-huit langues, désignant un grand concours de peuples participant à la croisade, ne sont pas un nombre exagéré; en tous cas, nous n'avons pas trouvé dans l'histoire de Constantinople un personnage du nom de Philippe, sous lequel il y ait eu *une guerre comme il n'y en eut jamais.*

d'âge moyen, ayant au milieu du pied droit un clou de roseau, et l'ayant pris, couronnez-le roi. Quatre anges qui portent la vie l'ayant pris et l'ayant amené à Sainte-Sophie le couronnent roi et lui donnent dans sa main droite une épée en lui disant : Agis virilement[1] et sois fort et vaincs tes ennemis. Et lui, ayant pris l'épée des anges, il frappera les Ismaélites, les Éthiopiens, les Francs, les Tartares, et toute nation. Et il partagera les Ismaélites en trois parts : il frappera la première avec l'épée, il baptisera la deuxième, et il poursuivra la troisième avec grand courage jusqu'à Colonia de l'arbre unique, Κολονία τοῦ μονοδένδρου. Et pendant qu'il reviendra sur ses pas, les trésors de la terre seront ouverts, et tous deviendront riches, et personne ne sera pauvre et la terre rendra son fruit au septuple et les armes deviendront des faucilles.

Et il régnera trente-six ans, et après lui régnera un autre issu de lui, douze ans. Et celui-ci prévoyant sa mort ira à Jérusalem afin de remettre sa royauté à Dieu[2]. Et après cela régneront ses

1) Le manuscrit de Vienne ajoute le mot Ἰωάννη. Il semblerait, au premier abord, qu'on doit trouver là une indication précieuse, permettant de préciser les faits. Il y a eu plusieurs empereurs du nom de Jean. Celui qui semblerait le mieux répondre à certaines données de notre Apocalypse serait Jean III, Ducas Vatatze, 1222-1255, qui régna à Nicée pendant que les Français étaient maîtres de Constantinople. Il recula les bornes de son empire et se fit respecter de ses voisins. Mais la suite de notre Apocalypse ne concorde nullement avec l'histoire. Son fils Théodore II, qui lui succéda en 1255, mourut en 1258, ne laissant qu'un fils à peine âgé de huit ans. Il s'était fait moine avant de mourir (de Muralt, *Chron. byz.*, t. III, p. 388).

2) Un tel empereur à Constantinople n'est pas historique. Nous avons ici l'écho d'une vieille tradition qui se retrouve encore ailleurs, par exemple dans le *Livre de l'Abeille*, chap. LV, p. 129 : « Aussitôt que le fils de perdition sera révélé, le roi des Grecs montera et se tiendra sur le Golgotha, où Notre Seigneur fut crucifié, et il posera la couronne royale sur le sommet de la sainte croix, sur laquelle Notre Seigneur fut crucifié ; et il étendra ses deux mains au ciel, et il renoncera au royaume de Dieu le Père. La sainte croix s'arrêtera au ciel et la couronne royale avec elle ; et le roi mourra immédiatement. Le roi qui aura renoncé au royaume de Dieu descendra de Kûshath, la fille de Pîl, le roi des Éthiopiens, etc... » et dans une Apocalypse attribuée à saint Méthode (*Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. III, p. 730, col. 2) : « Quand paraîtra le fils de perdition, le roi des Grecs montera au sommet sur lequel a été dressé le bois vivifiant de la croix..., il prendra sa couronne, la mettra sur la croix, et...,

quatre fils, le premier à Rome, le deuxième à Alexandrie, le troisième à Heptalophos, et le quatrième à Thessalonique. Et ceux-ci se feront réciproquement la guerre et feront camper les prêtres et les moines et se feront la guerre les uns aux autres, et aucun d'eux ne sera sauvé. Et comme il ne se trouvera pas un homme capable, une femme abominable régnera dans Heptalophos et elle souillera les saints autels de Dieu[1], et s'étant dressée au milieu d'Heptalophos, elle criera à haute voie disant : Qui est Dieu, sinon moi? et qui peut résister à ma royauté ? Et aussitôt Heptalophos sera ébranlée, et elle sera engloutie tout entière dans l'abîme, et seul le Xérolophos sera visible. Et les vaisseaux en passant devront pleurer Heptalophos.

Et de même régnera un autre à Thessalonique[2] pour un peu de temps; et bientôt elle aussi sera engloutie par la mer. Et après cela, Smyrne sera engloutie[3] et Chypre par un cyclone dans la mer.

Et alors régnera l'Antichrist, et il fera des prodiges et des merveilles et il rendra grands les Juifs et il rebâtira le temple renversé, et il y aura des pestes, des tremblements de terre, des submersions en tout pays, et les eaux grilleront et la pluie ne sera pas donnée sur la terre. Et le démon trois fois très maudit dominera trois ans et demi. Alors le temps passera comme un mois, le mois comme une semaine, la semaine comme un jour, le jour comme une heure, l'heure comme un instant, à cause des élus de Dieu et de ses serviteurs. Et après l'accomplissement des trois

déposera sa royauté entre les mains de Dieu le Père, etc. ». Il y a bien un roi qui a abdiqué et s'est fait moine : Elishan, roi d'Abyssinie, dompte les Arabes révoltés, conclut une alliance avec Justin... Elishan, à son retour dans ses États, descendit du trône, envoya comme offrande sa couronne à Jérusalem, et, après avoir régné en conquérant, mourut en saint dans un monastère (cf. de Ségur, *op. laud.*, t. I, p. 373).

1) Allusion à « la femme Jésabel, qui se dit prophétesse. » *Apoc.*, II, 20.

2) Au XIIe siècle, Thessalonique forma un royaume qui, en 1179, fut donné en dot par Manuel Comnene à son gendre, Renier de Montferrat, puis, en 1183, échut au frère de celui-ci, Boniface de Montferrat, et fut, en 1232, réuni a l'empire de Nicée.

3) En 1040, un tremblement de terre détruit les plus beaux édifices de Smyrne (de Muralt, t. I, p. 617).

temps et demi, Dieu fera pleuvoir du feu sur la terre et la terre sera brûlée de trente-trois coudées[1]. Alors la terre criera à Dieu : Je suis vierge, Seigneur, devant toi[2]. Alors les cieux seront roulés[3] comme une feuille de papier, et les anges de Dieu sonneront des trompettes et ceux qui sont morts de tout temps se réveilleront. Et les justes se tiendront debout à droite de l'époux et les pécheurs à gauche. Et les justes hériteront le paradis, et les pécheurs hériteront, eux aussi, mais le châtiment éternel. Duquel puissions-nous être préservés, et que nous adorions le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trinité de même substance et non séparée, aux siècles sans fin. Amen.

CONCLUSION

Notre but, dans cette étude, était avant tout de faire connaître les textes des Apocalypses daniéliques et de poursuivre plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, les identifications historiques des personnages auxquels les voyants font allusion dans leurs révélations. Ces identifications, en effet, fournissent les éléments indispensables à la détermination des origines chronologiques et topographiques de chacun de nos documents. Une Apocalypse ne peut être comprise qu'à partir du moment où on est parvenu à la rattacher à quelques événements précis. Ces quelques points solides et lumineux éclairent toutes les fantaisies de l'imagination des auteurs et permettent ainsi à l'interprète, non seulement de se reconnaître dans le dédale de leurs conceptions capricieuses, mais encore de faire revivre les impressions et les sentiments, qui ont éveillé leur sens apocalyptique. C'est là, en réalité, le véritable intérêt humain de ces études parfois ingrates et qui peuvent paraître inutiles au premier abord ou dont les résultats tout au moins semblent parfois disproportionnés aux efforts de recherches qu'elles nécessitent. Mieux

1) Cf. Tischendorf *Apocal., apocr. de Jean* (p. 81, § 14), où la terre est brûlée de 8,500 coudées.

2) Cf. Tischendorf, *Apocal. apocr. de Jean* (p. 82, § 14).

3) Cf. le passage analogue dans l'Apocalypse arménienne et la note.

que de sèches chroniques ou que des histoires savantes elles nous font pénétrer jusque dans l'âme des générations passées en évoquant devant nous, non pas les événements eux-mêmes ni les spéculations sur les événements, mais l'effet produit par ceux-ci sur les âmes ardentes et simples, c'est-à-dire sur le véritable peuple des croyants.

A côté de la littérature canonique ecclésiastique officielle, des écrits et des traités des Pères, réservés plus spécialement aux classes instruites et au monde savant, circulait toute une bibliothèque apocryphe populaire, qui a certainement exercé une très grande influence sur les idées et les croyances à travers tout le moyen âge. Car ces écrits surtout alimentaient la vie spirituelle et intellectuelle du peuple. Il s'y reconnaissait. La Bible était peu connue. Les écrits des théologiens et des Pères étaient peu lus. Le peuple se nourrissait de cette littérature apocryphe. Nous la retrouvons dans les nombreuses légendes des saints, dans les croyances étrangères à la Bible, qui occupent encore actuellement une si grande place dans les notions, la foi et la vie du peuple catholique. Les Apocalypses ont pour objet l'eschatologie. Or, ce qu'on appelle les grands dogmes avait peu d'accueil dans les masses populaires; au contraire, la peinture vive et colorée des jugements de Dieu, les revendications de la conscience s'affirmant en descriptions vengeresses de l'avenir réservé aux méchants, l'éternelle poésie des châtiments, touchaient bien plus directement l'esprit populaire que les spéculations théologiques.

Il est clair que sur des imaginations nourries de légendes et de visions, sur des intelligences habituées dès l'enfance à considérer le monde comme le théâtre d'un vaste drame entre les puissances du mal et Dieu, tous les grands événements de l'histoire devaient produire l'effet d'une crise finale ou tout au moins préparatoire du dénouement surnaturel. L'instinct populaire ne s'est pas trompé dans le discernement de ces faits considérables; ceux qui frappèrent le plus l'imagination furent bien aussi les plus importants ou les plus caractéristiques. Tantôt c'est la chute de l'Empire d'Occident, la déchéance définitive de Rome qui apparaît comme le couronnement de l'histoire du monde (Apoc. armé-

nienne); tantôt ce sont les Croisades, le retour offensif de la chrétienté contre la puissance antichrétienne de l'Islamisme, qui paraissent annoncer les temps nouveaux si longtemps attendus (Apoc. persane, copte, grecque), soit qu'il s'agisse de la première Croisade (Apoc. persane), soit qu'un événement impressionnant comme la prise de Jérusalem par Saladin ait plus particulièrement frappé l'imagination (Apoc. copte).

Il y a là, à travers toutes les invraisemblances et toutes les fantasmagories de ces récits, un sens naïf et en quelque sorte instinctif de la philosophie de l'histoire, qui relève du sentiment religieux et qui est un legs de la Bible juive. Déjà dans le Canon hébreu, le livre de Daniel se distingue des autres par sa conception philosophique de l'histoire. Ce n'est plus la légende ou la chronique d'un ou de plusieurs grands chefs, comme dans Samuel ou les Juges. Ce n'est même plus l'histoire d'une tribu ou d'une race. C'est une vue d'ensemble de l'humanité, la dramatisation de la grande idée des Prophètes que le gouvernement du monde est un gouvernement moral et que l'histoire entière n'est que l'illustration des plans de l'Éternel. Bossuet reprendra la même pensée quand il montrera que « ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine Providence » (*Discours sur l'Histoire universelle*, ch. VIII). Au-dessous des formes passagères et parfois enfantines des Apocalypses il faut savoir reconnaître à la fois la grande pensée, que la science moderne a reprise avec la méthode plus rigoureuse de notre philosophie de l'histoire, et la grande inspiration morale de la conscience qui ne se résigne pas à considérer la vie de l'humanité comme une succession fatale d'êtres et de choses, mais qui affirme la direction de l'humanité en vue d'une fin morale.

Assurément les Apocalypses dont nous avons ainsi identifié les personnages mériteraient d'être étudiées encore à un point de vue littéraire, plus technique. Il y aurait lieu notamment de les soumettre à une analyse rigoureuse, pour rechercher si elles ne sont pas composites. Dans l'Apocalypse persane on pourrait peut-être reconstituer les éléments d'un Targoum daniélique

antérieur; dans l'Apocalypse copte il y a peut-être plusieurs apocalypses superposées. Les rapports de l'Apocalypse arménienne avec un original grec pourraient être serrés de plus près. L'étude de l'Apocalypse canonique, dite de saint Jean, nous montre à quel point ces écrits apocalyptiques utilisent des visions antérieures, soit en les incorporant, soit en les modifiant pour les adapter à de nouvelles destinations. Nous avons renoncé pour le moment à une étude de ce genre, non que nous en méconnaissions l'utilité, mais pour ne pas allonger outre mesure dans cette Revue des articles sur un sujet aussi spécial et pour ne pas compromettre l'œuvre, qui nous paraissait essentielle, de faire connaître la continuité de l'Apocalypse danielique à travers l'histoire.

Frédéric Macler.

LES

DIVINITÉS FÉMININES DU CAPITOLE

I

Le culte du Capitole, qui était le culte politique placé au centre de la cité romaine, s'adressait principalement à Jupiter qualifié par les épithètes très vagues de : *Optimus Maximus.*

Mais à côté du sanctuaire du dieu, et réunis dans un même édifice, étaient les sanctuaires de deux divinités féminines : Junon et Minerve [1].

Ces trois dieux constituaient la triade officielle de la religion romaine. On sait en effet qu'on leur adressait des prières pour la prospérité publique [2], et qu'on adorait ces trois divinités comme les dieux propres du peuple romain, *dii populi romani* [3].

1) Servius, *Ad. Aen.*, I, 422 : « Prudentes Etruscae disciplinae aiunt, apud conditores Etruscarum urbium non putatas justas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et votivae et tot templa Jovis, Junonis, Minervae. »

Eckhel, *D. N. V.*, p. 327 et s. : « Templum perelegans 6 columnarum statuis superne, atque utrinque exornatum, in cujus medio signum Jovis sedentis, cui ad dexteram adstat Pallas, ad sinistram Juno. — Contrarius tamen alibi apud Graecos fuit ordo. Narrat Pausanias (X, 5) Delphos euntibus occurrere templum in quo signum Jovis adstante ad dexteram Junone, ad sinistram Minerva. »

O. Jahn, *Mém. archéol.*, p. 32.

O. Müller, *Etr.*, II², p. 43.

Marquardt, I, p. 34 (*Antiquités romaines*).

Saint Augustin, *Civ. Dei*, IV, 10 : « Minerva ubi erit? — Simul enim cum his in Capitolio constituta est. »

2) Vopiscus, *Probus*, 12 : « Jupiter Optimus Maximus, Juno Regina, tuque virtutum praesul Minerva — date hoc senatui populoque romano... »

3) Vitruve, I, 7 : « Aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, ut Jovi et Junoni et Minervae in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuantur. »

Serv., *Ad. Aen.*, III, 134 : « Inter sacratas aras focos quoque sacrari solere,

Ce groupement ternaire des dieux est, on le sait, très fréquent, et, dans les siècles passés, les érudits que séduisaient les rapprochements de la religion chrétienne avec d'autres, ont signalé un grand nombre de ces triades. Nous nous contenterons de rappeler, pour les religions de l'Inde, celles de : Brahma, Siva et Vichnou; en Égypte, les trois triades : Osiris, Isis et Hor à Abydos; Ammon, Mouth et Khousou à Thèbes; Phtah, Sokhet et Imhotpou à Memphis; en Perse : Ahuramazda, Anahita et Mithra; et en Grèce, celle de : Zeus, Poseidon, Hadès; Déméter, Dionysos, Iacchos.

Mais ce qui est particulier au cas qui nous occupe, c'est la juxtaposition de deux divinités féminines et d'une seule divinité masculine.

Cette juxtaposition ne s'explique pas d'ailleurs par des mythes généalogiques, groupant les divinités, comme par exemple pour les cultes communs d'Apollon, Léto et Artémis. En effet, les trois cultes dont nous venons de parler se trouvent associés en un grand nombre de lieux dans les légendes nationales des Grecs. Au contraire, les Latins n'ont pas eu de mythologie proprement dite. Nous ne connaissons pas de légende populaire italienne associant étroitement Jupiter, Junon et Minerve, et le groupement ternaire établi par le culte du Capitole ne se retrouve pas ailleurs dans des organisations religieuses parallèles. Nous sommes donc vraisemblablement en présence d'un groupement de culte qui résulte des circonstances historiques locales, plutôt que de la connexion intime de ces cultes et de vieilles traditions nationales.

Dans ces conditions, et sans prétendre embrasser dans le cadre de cette étude les questions très délicates qui se rattachent aux cultes du Capitole, nous avons pensé qu'il serait intéressant d'étu-

ut in Capitolio Jovi, Junoni, Minervae, nec minus in plurimis urbibus oppidisque, et id tam publice quam privatim solere fieri. »

Serv., *Ad. Georg.*, I, 498 : « Patrii dii sunt, qui praesunt singulis civitatibus, ut Minerva Athenis, Juno... »

Henzen, *Acta fr. Arv.*, p. 57, 72, 82 et 90.

Lobeck, *Aglaoph.*, II, p. 277.

Marini, *Degli Arvali*, p. 104.

dier les raisons par lesquelles on peut expliquer l'association à Jupiter Capitolin, le dieu suprême de l'État romain, des deux déesses : Junon et Minerve.

*
* *

Tout d'abord il convient de rappeler sommairement, d'après les textes d'ailleurs assez brefs des historiens, quelle est l'origine des cultes du Capitole qui demeura pendant mille ans le sanctuaire du peuple romain, le roc inébranlable (*Capitoli immobile saxum*) sur lequel étaient fondés sa constitution et son empire.

Denys[1] attribue à Tarquin le Superbe la construction du temple du Capitole, mais il prétend qu'il n'aurait fait qu'exécuter un vœu de son aïeul Tarquin l'Ancien (Denys, III, 69) par qui ce temple fut voué à Jupiter, Junon et Minerve, pour obtenir la victoire dans une guerre contre les Sabins. Denys raconte également que, lorsqu'on établit le temple du Capitole en l'honneur de Jupiter, Junon et Minerve, il fallut déposséder les dieux et génies qui étaient déjà établis sur cet emplacement. Les augures les consultèrent un à un et deux seulement refusèrent de céder la place : Terminus et Juventus ; il fallut donc laisser leurs autels dans l'enceinte du triple temple. L'un se trouvait dans le vestibule de Minerve, et l'autre dans le temple même à côté de la statue.

Ces détails ont un grand intérêt, car non seulement ils nous apportent quelques faits précis sur la religion romaine et les cultes du mont Capitolin, mais ils nous permettent d'en pénétrer l'esprit, et ils nous prouvent que l'institution des cultes officiels établis au Capitole se heurta à de vives résistances locales. Ils

1) IV, 59 : Ταρκύνιος δὲ μετὰ τοῦτο το ἔργον ἀναπαύσας τον λεὼν τῶν στρατειῶν καὶ πόλεμον, περὶ τὴν κατασκευην τῶν ἱερῶν ἐγίνετο, τὰς τοῦ πάππου προθυμούμενος εὐχὰς ἐπιτελέσαι. Ἐκεῖνος γαρ ἐν τῷ τελευταίῳ πολέμῳ μαχόμενος πρὸς Σαβίνους εὔξατο τῷ Διι καὶ τῇ Ἥρᾳ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ, ἐὰν κρατήσῃ τῇ μάχῃ, ναοὺς αὐτοῖς κατασκευάσειν· καὶ τὸν μὲν σκόπελον ἔνθ' ἱδρύσεσθαι τοὺς θεοὺς ἔμελλεν, ἀναλήμμασι τε καὶ χώμασι μεγάλοις ἐξειργάσατο, καθάπερ ἔφην ἐν τῷ πρὸ τούτου λόγῳ· τὴν δὲ τῶν ναῶν κατασκευὴν οὐκ ἔφθη τελέσαι. Τοῦτο δὴ τὸ ἔργον ὁ Ταρκύνιος ἀπὸ τῆς δεκάτης τῶν ἐκ Συέσσης λαφύρον ἐπιτελέσαι προαιρούμενος, ἅπαντας τοὺς τεχνίτας ἐπέστησε ταῖς ἐργασίαις.

confirment l'indication générale qui ressort de l'histoire des Tarquins et qui nous montre en eux les réformateurs du vieil état patricien, organisant à la fois une nouvelle constitution et, sinon une nouvelle religion, du moins de nouveaux cultes.

On sait qu'à Athènes et à Sicyone les démocrates ne procédèrent pas autrement et jugèrent que leurs réformes politiques ne seraient solides que s'ils les étayaient sur des cultes nouveaux.

L'œuvre où échouèrent les Orthagorides, que Clisthène accomplit avec succès, fut à la même époque, à Rome, celle des Tarquins et de Servius Tullius.

Nous signalons ces analogies, parce qu'elles permettent de comprendre comment, dans ces cités antiques, il fut, à certains moments, possible de créer de nouveaux cultes et d'introduire, pour des motifs politiques, des divinités étrangères aux générations précédentes. Nous aurons à revenir sur ces constatations au cours de notre étude.

Nous avons cité, à la première page de ce travail, le texte de Servius affirmant que la triade Jupiter, Junon, Minerve, existait dans les villes étrusques. Cette assertion semble impliquer, pour l'État romain du VIe siècle, un caractère tout à fait étrusque et corrobore l'opinion la plus répandue sur la période des trois derniers rois de Rome. D'autre part, nous devons constater qu'elle paraît en désaccord formel avec les autres témoignages sur la religion étrusque et avec les monuments qui subsistent. Le commentateur de l'*Énéide*, qui se borne d'ailleurs à invoquer l'opinion de gens au courant des mœurs toscanes (*prudentes etruscae disciplinae*), a pu exagérer. Assurément; mais les conclusions auxquelles nous arrivons par l'étude de tous les éléments des cultes capitolins lui apportent de précieuses confirmations.

Le *Capitolium vetus* du mont Quirinal signalé par Varron[1] renfermait-il le triple sanctuaire de Jupiter, Junon et Minerve?

1) *L. l.*, V, 158 : « Clivos proximus a Flora susus versus Capitolium vetus, quod ibi sacellum Jovis, Junonis, Minervae, et id antiquius quam aedis quae in Capitolio facta. »

Tertull., *Ad Nat.*, II, 12 : « Varro antiquissimos deos Jovem, Junonem et Minervam refert. »

Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, p. 697.

Cela nous paraît douteux malgré l'affirmation catégorique de cet auteur. En effet, si nous admettions celle-ci, il en résulterait un bouleversement des idées généralement admises sur l'histoire primitive de Rome. Si réellement les cultes du Capitole avaient été simplement transplantés par les Tarquins du mont Quirinal sur le mont Capitolin, comme il est incontestable que l'organisation de ce dernier sanctuaire fut un des événements politiques les plus considérables de la formation de l'État romain, correspondant à une crise politique et à des modifications profondes, on serait conduit à admettre que la cité (probablement sabine) du Quirinal conquit l'autre, la cité latine du Palatin et du Caelius, et lui imposa son culte transplanté sur la plus avancée et la plus isolée des sept collines auprès de la citadelle (*arx*). Or la fusion des cités du Palatin et du Quirinal ou de la Colline est présentée par les historiens et archéologues comme bien antérieure à la période des Tarquins. Un texte isolé de Varron ne suffit pas pour bouleverser à ce point les idées reçues et corroborées par l'ensemble des autres auteurs. Il vaut mieux supposer que le patriotisme sabin de Varron l'a entraîné un peu loin et qu'il a admis, peut-être sans y trop réfléchir, que le vieux Capitole de la cité du Quirinal était organisé comme le Capitole de la cité des sept collines, centre religieux de la Rome plébéio-patricienne enfermée dans l'enceinte de Servius Tullius. Toutefois, nous tenions à signaler l'importance de ce texte qui n'a pas jusqu'ici, à notre connaissance, été l'objet d'un examen et d'une critique approfondie. Une autre hypothèse serait celle-ci : le *Capitolium vetus* du mont Quirinal aurait été créé par Tarquin l'Ancien avec le triple culte de Jupiter, Junon et Minerve. Tarquin le Superbe se serait borné à le transférer sur la colline qui conserva depuis le nom de mont Capitolin. Ceci conduirait à attribuer dans la réforme religieuse le rôle prépondérant au premier Tarquin, contrairement à tous les textes anciens; d'autre part, la cité du Quirinal, généralement représentée comme sabine, devrait alors être considérée comme le premier centre de l'influence étrusque, ce qui est peu vraisemblable tant à cause de la topographie que des récits antiques.

A l'époque de l'Empire romain, et probablement dès le IIe siècle avant J.-C., les cultes du Capitole avaient pris tout à fait la forme grecque. On en jugera par la curieuse description de Sénèque que cite saint Augustin[1].

Denys[2] nous donne la description suivante du triple temple du Capitole, description confirmée par les textes et les monuments figurés. Il ressort de cette description que les trois sanctuaires n'en faisaient en réalité qu'un seul, étant presque sous le même toit. Comment expliquer cette intime association?

Si, au lieu d'une triade divine, nous n'avions à faire qu'à un couple divin, rien ne serait plus naturel que l'association des cultes de Jupiter et de Junon. Junon est la divinité féminine qui correspond à Jupiter. Le nom même suffirait à l'indiquer. *Juno* = *Jovino* est le féminin de *Jovis* (Jupiter). Cette constatation est d'autant plus importante que le caractère de la personnalité de Junon qui en découle immédiatement est fort différent de l'idée qu'on s'en fait habituellement, lorsqu'on est dupe de l'assimilation établie aux derniers siècles de la République romaine entre Junon et l'Hèra des Grecs.

Le nom de Jupiter n'est pas, cela a été reconnu depuis longtemps, le nom propre d'une divinité particulière. C'est un nom commun, *divus pater*, d'un sens aussi vague que notre mot : *dieu*. Varron[3] savait qu'il existait, non pas un, mais des centaines de Jupiter. La véritable désignation du dieu, celle qui qualifiait la personnalité, n'était donc pas ce nom banal de Jupiter, mais l'épithète qui suivait. Bien que plus tard la confusion se soit faite dans une certaine mesure, le *Jupiter Optimus Maximus* était

1) *Civ. Dei*, VI, 10 : « In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor attribuit officii. Alius nomina deo subicit, alius horas Jovi nuntiat; alius litor est, alius unctor, qui vano motu brachiorum imitatur unguentem, sunt, quae Junoni ac Minervae capillos disponant. — Sunt quae speculum teneant, sunt quae ad vadimonia sua deos advocent : sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant. »

2) IV, 61 : Ἐν δ' αὐτῷ τρεῖς ἔνεισι σηκοὶ παράλληλοι, κοινὰς ἔχοντες τὰς πλευράς· μέσος μὲν ὁ τοῦ Διός, παρ' ἑκάτερον δὲ τὸ μέρος ὅ τε τῆς Ἥρας, καὶ ὁ τῆς Ἀθηνᾶς, ὑφ' ἑνὸς ἀετοῦ καὶ μιᾶς στέγης καλυπτόμενοι.

3) Cité par Tertullien, *Ad. Nat.*, I, 10.

complètement différent de *Jupiter Feretrius*[1] ou de *Jupiter Clitumnus*.

Il en est de même de Junon. Ce nom, dans la vieille religion italique, ne désigne pas une déesse particulière; il a le sens général et vague de déesse, comme Jupiter celui de dieu. Ce qui détermine la personnalité de la déesse, c'est l'épithète. *Juno Lucina* diffère de *Juno Quiritis*, de *Juno Lanuvina* ou de *Juno Caelestis*. Ce ne sont pas des manifestations différentes d'une même divinité, ce sont bien des personnalités divines indépendantes les unes des autres par la nature de leur culte et dans l'esprit de leurs adorateurs.

Avant d'aller plus loin dans cette étude, il est indispensable de préciser les rapports entre ces appellations de Jupiter et de Junon. Le fait essentiel qui domine tous les autres, c'est que ce sont les hommes qui rendent hommage à Jupiter, et les femmes à Junon.

Le sexe de la divinité est défini, non pas par son histoire mythique, par la conception qu'on pouvait se faire de sa nature intime, mais par le sexe de ses adorateurs.

Pour bien se rendre compte de la différence profonde qui existe entre cette conception et celle des Grecs ou bien des Européens actuels, il suffit de rappeler que dans l'*Iliade* Hèra ou Athéna exercent leur protection sur les principaux héros de l'armée achéenne, lesquels s'adressent indifféremment aux personnages masculins ou féminins de l'Olympe. De même, à l'époque contemporaine, des guerriers ou des marins se placent aussi volontiers sous la protection de la Vierge et l'invoquent aussi souvent que le peuvent faire les femmes de leur époque. Ce caractère et le sens précis de cette appellation apparaissent peut-être mieux encore dans le nom de Junon que lorsqu'il s'agit de Jupiter. En effet, Junon représente, dans la religion courante, non seulement

1) Festi *Ep*, p. 92 « Feretrius Jupiter dictus a ferendo, quod pacem ferre putaretur. »

Titus Liv., I, 10 : « Jupiter Feretri, inquit, haec tibi victor Romulus : rex regia arma fero. »

Jordan, *Topogr.*, I², p. 47.

le féminin de Jupiter, mais aussi le féminin de *genius*, le génie féminin.

Cela ressort de plusieurs textes qui nous démontrent que toute fille ou toute femme avait sa Junon, de même que tout homme avait son génie[1]. Elle lui offrait des sacrifices à son jour de naissance, elle l'invoquait, etc. Sénèque[2] l'a dit d'une façon catégorique en parlant des anciens Romains : « A chaque individu ils avaient attribué un génie masculin ou féminin (Junon). » Pline[3] confirme ce témoignage. On peut également citer Tibulle[4] et Pétrone[5]. Le sens du mot *Juno*, dans la vieille religion romaine, était donc celui d'un nom commun, désignant des êtres divins du sexe féminin. Ce n'est certainement pas un nom propre désignant une déesse unique. Par conséquent, le véritable nom des diverses Junons vénérées en Italie était l'épithète jointe chaque fois à ce nom. *Juno Lucina*, correspondant probablement à *Jupiter Lucetius*[6], serait tout aussi bien désignée par le seul nom de *Lucina*.

Nous ne nous attacherons ici qu'à une catégorie particulière des déesses comprises sous cette appellation banale de *Juno* ; nous voulons parler des déesses protectrices des cités.

Les plus célèbres sont : 1° *Juno Lanuvina*, la déesse de Lanu-

1) Festus, VII : « Aufustius « genius », inquit, est deorum filius, et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea genius meus nominatur, quia me genuit. Alii genium esse putarunt uniuscujusque loci deum. »

2) *Epist.*, 110 : « Singulis et genium et Junonem dederunt. »

3) *Hist. Nat.*, II, 16 : « Major coelitum populus etiam quam hominum cum singuli quoque ex semetipsis totidem deos faciant, Junones Geniosque adaptando sibi. »

4) IV *Eleg.*, 6 : « Natalis Juno sanctos cape turis acervos. »

5) XXV : « Junonem meam iratam habeam. »

6) Macrobe, I, 15 : « Nam quum Jovem accipiamus lucis auctorem unde et Lucetium Salii in carmine canunt. »

Gellius, V, 12 : « Lucetius quod nos die et luce quasi vita ipsa afficeret et juvaret. Lucetium autem Jovem Cn. Naevius in libris Belli Punici appellat. »

Serv., *Ad Aen.*, IX, 570 : « Sane lingua Osca, Lucetius est Jupiter, dictus a luce, quam praestare dicitur hominibus. »

Paul, p. 114 : « Lucetium Jovem appellabant quod eum lucis esse causam credebant. »

vium ; 2° *Juno Curitis*[1] ou *Quiritis*, qui aurait été, soit la déesse de la cité sabine de Cures, soit celle du peuple des Quirites; il est possible d'ailleurs qu'il s'agisse là de deux divinités primitivement distinctes et plus tard confondues; 3° *Juno* de *Faléries*[2], et 4° la *Juno* de *Véïes*[3], dont le culte fut transporté sur le mont Aventin[4].

C'est à ce groupe des cultes politiques que doit se rattacher celui de la déesse du Capitole, la Junon associée au Jupiter Capitolin. Le qualificatif qui lui est souvent donné est celui de *Regina*, reine, lequel s'applique tout aussi justement aux déesses des autres cités (Ardea, Lanuvium, Pisaurum)[5]. Cependant la déesse de Lanuvium était généralement désignée par l'épithète de *Sospita*[6] à laquelle d'ailleurs on adjoignait aussi celle de *Regina*. Enfin la déesse de Véïes était particulièrement désignée comme *Juno Regina*[7].

La dette que les Romains supposaient avoir contractée vis-à-vis de la patronne de la cité rivale lorsqu'ils obtinrent qu'elle abandonnât celle-ci pour venir habiter à Rome, cette dette fut scrupuleusement payée, et, dans les grandes crises de la vie politique de Rome, les matrones imploraient la Junon du mont

1. Denys, II, 50 : ἐν ἁπάσαις τε ταῖς κουρίαις Ἥρα τραπέζας ἔθετο Κυριτίᾳ λεγομένῃ αἳ καὶ εἰς τόδε χρόνον κεῖνται.

Festus, *Ep.*, p. 64 : « Curiales mensae, in quibus immolabatur Junoni quae Curis appellata est. »

2) Tertull., *Apolog.*, 24 : « Faliscorum in honorem Patris Curis et accepit cognomen Juno. »

Ovide, *Fastes*, VI, 49 : « Junonicolae Falisci. »

3) Muller, *Etr.*, II², p. 45.

4) Titus Liv., V, 22 : « Integramque in Aventinum aeternam sedem suam, ubi templum ei postea dedicavit. »

5) Ritschl, *Op.*, IV, 408 : « Junoni Reginae matronae Pisaurenses dono dederunt. »

6) Titus Liv., VII, 14, 2 : « Lanuvinis civitas data sacraque sua reddita cum eo, ut aedes lucusque Sospitae Junonis communis Lanuvinis municipibus cum populo romano esset. »

7) *Ibid.*, XXII, 1, 17 : « Decemvirorum monitu decretum est, Jovi primum donum fieret; Junoni Minervaeque ex argento dona darentur, et Junoni Reginae in Aventino, Junonique Sospitae Lanuvii majoribus hostiis sacrificaretur. »

Varron, *l. l.*, V, 67.

Becker, *Röm. Alterth.*, I. p. 452.

Denys, XIII, 3 : τῇ βασιλείᾳ Ἥρᾳ τῇ ἐν Οὐιεντανοῖς.

Aventin aussi bien que celle du mont Capitolin. Tel fut en particulier le cas lorsque Annibal, après ses grandes victoires, approcha de Rome. Plus tard la notion du culte primitif se perdit et l'on confondit les diverses Junons. L'esprit de généralisation et de simplification que la culture grecque apportait à Rome fit oublier que, pour les déesses des cités uniformément qualifiées de *Juno Regina*, il s'agissait à l'origine des divinités locales nettement différenciées et solidaires de l'État qu'elles protégeaient. Ces États ou cités avaient perdu leur autonomie et furent absorbés dans l'État romain.

L'unification politique favorisa l'unification religieuse. On ramena donc à l'unité ces types divers, et l'on admit qu'il s'agissait dans les différents lieux de culte d'une même déesse.

Il semble que cette évolution dans les croyances fût déjà très avancée lorsqu'en 179 avant J.-C. le censeur Æmilius Lepidus éleva au nord de Rome un nouveau temple à *Juno Regina*.

Enfin, à mesure que grandit l'influence de l'hellénisme, on identifia les noms de *Juno* et *Héra* si bien que ce type factice absorba tous les personnages divins, dans l'appellation desquels avait continué de figurer le nom commun de *Juno*. Cette confusion ne fut d'ailleurs complète que pour les littérateurs et certains mythographes. Elle n'en est pas moins restée dans l'esprit de la plupart des modernes. Il est indispensable de la dissiper et de bien établir que la Junon Capitoline diffère aussi bien de *Juno Lucina* [1], de *Juno Caprotina* [2] ou de *Juno Coelestis*, que de Vénus ou de la Diane d'Aricie.

1) Augustin, *Civ. Dei*, IV, 11 : « Lucina quae a parturientibus invocetur. »
Varron, *l. l.*, V, 69 : « Quae ideo quoque videtur ab Latinis Juno Lucina dicta, vel quod et ea terra, ut Physici dicunt, et lucet, vel quod ab luce ejus, qua quis conceptus est, usque ad eam qua partus quis in lucem, luna juvat, donec mensibus actis produxit in lucem, ficta a juvendo et luce Juno Lucina : a quo parientes eam invocant, luna enim nascentium dux quod menses hujus. Hoc vidisse antiquos apparet, quod mulieres potissimum supercilia sua attribuerunt ei deae; hic enim debuit maxime collocari Juno Lucina, ubi a diis lux datur oculis. »

2) Varron, *l. l.*, VI, 18 : « Nonae Caprotinae quod eo die in Latio Junoni Caprotinae mulieres sacrificantur, et sub caprifico faciunt. »
Macrobe, I, 11, 36 : « Nonis Juliis diem festum esse ancillarum tam vulgo

En somme, rien n'est plus exact que de voir figurer sur le Capitole le sanctuaire et le culte d'une Junon à côté de celui d'un Jupiter. Ce sont les génies protecteurs de l'État romain, de l'État plébéio-patricien réorganisé par les Tarquins, qui lui donnèrent, en même temps qu'une constitution nouvelle, une religion nouvelle. La cité des Tarquins et de Servius Tullius, dans son enceinte agrandie et avec ses nouveaux éléments de population, différait si profondément de la vieille cité primitive que, pour consommer la révolution, on lui donna de nouveaux patrons divins.

A *Quirinus* et *Juno Quiritis*, patrons des curies et du peuple des Quirites, on substitua les dieux du Capitole. Ceux-ci d'ailleurs furent superposés aux autres plutôt qu'ils ne les remplacèrent, de même que les comices par curies subsistaient à côté des comices par centuries.

Il résulte des indications qui viennent d'être fournies que rien n'est plus conforme à l'esprit général de la religion romaine que l'association des cultes de Junon et Jupiter Capitolins, ou, si l'on préfère, du culte de *Juno Regina* à celui de *Jupiter Optimus Maximus*.

Le seul problème qui resterait à résoudre ne se rattache qu'indirectement à l'objet particulier de notre travail. Ce serait de savoir pourquoi à Rome c'est le génie masculin de l'État (Jupiter) qui prit la place prépondérante dans le culte, tandis qu'au contraire à Véïes, à Lanuvium, ce fut le génie féminin (*Juno*).

Quoi qu'il en soit, à Rome les deux cultes coexistèrent avec leurs sanctuaires juxtaposés. Mais où commence la difficulté et où s'affirme l'originalité de la religion romaine, telle qu'elle fut organisée par les Tarquins et telle qu'elle persista pendant dix siècles, c'est dans l'adjonction au génie masculin et au génie féminin de la cité d'une troisième divinité : *Minerve*.

notum est, ut nec erigo nec causa celebritatis ignota sit. Junoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico in memoriam benignae virtutis quae in ancillarum animis pro conservatione publicae dignitatis apparuit. »

Comme cette association ne s'explique pas à première vue par des motifs aussi simples que ceux qui justifient l'union des sanctuaires et des cultes de *Juno Regina* et de *Jupiter O. M.*, il nous faut chercher quelles en sont les causes et, à défaut de textes précis qui nous manquent pour donner une solution définitive, passer en revue les hypothèses les plus plausibles.

II

Ce qu'on sait sur la déesse italienne *Minerva* est fort peu de chose. Tout ce qui dans la mythologie courante, dans les écrits des grands poètes latins, est attribué à Minerve s'adresse en réalité à la déesse grecque : *Athéna*. Sur la véritable Minerve nous sommes très peu renseignés.

On trouve dans saint Augustin[1] deux passages curieux sur la religion capitoline.

Ils renferment l'interprétation philosophique que Varron donnait du culte de Minerve et de sa place dans la trinité des dieux du Capitole. Jupiter était le créateur du monde, Junon représentait la matière, et Minerve, l'idée ou encore le plan de l'Univers.

Tite Live[2] attribue à Minerve l'invention des nombres, en se reportant vraisemblablement au clou que l'on plantait chaque année dans le temple de Jupiter. Il est évident que ces idées empruntées à la philosophie grecque sont étrangères à la religion romaine primitive ; il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Le nom de Minerve est un nom italien ; le culte, au contraire,

1) *Civ. Dei*, VII, 16 : « Hoc utique totum refertur ad mundum, id est ad Jovem, qui propterea dictus est « progenitor genitrixque », quod omnia semina ex se emitteret et in se reciperet. Quandoquidem etiam Matrem magnam eamdem Cererem volunt, quam nihil aliud dicunt esse quam terram, eamque perhibent et Junonem. Et ideo et secundas causas rerum tribuunt, Minervam etiam, quia eam humanis artibus praeposuerunt, nec invenerunt vel stellam ubi eam ponerent, eamdem vel summum aethera vel etiam lunam esse dixerunt. »

Et VII, 28 : « Coelum Jovem, terram Junonem, ideas vult intelligi : coelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat. »

2) Titus Livius, VII, 3 : Quia numerus Minervae inventum sit.

est principalement étrusque et grec, La forme du nom est *Minerva*[1] et *Menerva*[2]. La forme *Menerva* est indiquée par Quintilien[3]; elle est indiquée aussi dans le *Corpus*[4], dansle Recueil d'Orelli[5]. On trouve aussi la même forme dans d'autres inscriptions[6]. La racine du mot paraît être la racine *men* qu'on retrouve dans *mens* (l'esprit), dans *memini*[7], dans le grec μένος et dans le sanscrit *manas*. Minerve serait donc la divinité de la pensée, de la réflexion et de l'invention.

On rattache couramment à ce nom la mémoire. Dans les chants des frères Saliens on trouve la forme *promenervat*[8]. On croit avoir remarqué que Minerve est la patronne de l'industrie et des artistes en général[9]. Cela est le propre de la divinité grecque *Athéna*; mais ce qui n'est pas démontré, c'est que la Minerve latine ait eu ce caractère avant d'être confondue avec la déesse grecque.

Minerve avait dans la Sabine[10] un vieux temple près de Réate.

1) Festus, XI : « Minerva dicta quod bene moneat. Hanc enim pagani pro sapientia ponebant. »

2) Quintilien, I, IV : « Quid? Non E quoque I loco fuit? Ut Menerva. »

3) *Ibid.*

4) Mommsen, *I. G. C.*, 703, 799; — Hubner, *I. H. L.*, 1950.

5) *I. L. S.*, 1421 : « Pl. Specios Menervai donom port. »

6) Dans les inscriptions étrusques, le nom de Minerve est écrit *Menerfa*, *Mnerf* (Müller, *Etr.*, II², p. 48).

7) Arnobe, III, p. 149 : « Aristoteles (ut Granius memorat), vir ingenio praepotens, atque in doctrina praecipuus, Minervam esse Lunam probabilibus argumentis explicat et litterata auctoritate demonstrat. Eamdem hanc alii aetherium verticem et summitatis ipsius esse summam dixerunt : memoriam nonnulli; unde ipsum nomen Minerva, quasi quaedam meminerva, formatum est. Quod si accipit res fidem, nulla est ergo mentis filia, nulla victoriae, nulla Jovis elata de cerebro, inventrix oleae, nulla magisteriis artium et disciplinarum varietatibus erudita. »

Arnobe, IV, p. 180 : « Minerva luminis ministra. »

8) Festus, XIV : « Promenervat item pro monet. »

9) *Ov.*, *Fastes*, III. 833 :

Mille Dea est operum : certe Dea carminis illa est.

Ibid., VI, 695 :

Martius, inquit, agit tali mea nomine festa
  Estque sub inventis haec quoque turba meis
Prima terebrato per rara foramina buxo
  Ut daret, effeci, tibia longa sonos.

10) Varron, *l. l.*, V, 74 : « Minerva, Novensides a Sabinis.

Denys, I, 14 : Ἔνθα καὶ νεὼς Ἀθηνᾶς ἐστιν ἀρχαῖος ἱδρυμένος ἐπὶ τῆς ἄκρας.

A Rome, elle avait des temples sur le Capitole, sur l'Aventin et sur le Coelius. Sur le Capitole, elle était, avons-nous dit, associée à Jupiter et à Junon. Le temple de l'Aventin était aussi relativement ancien, et sa déesse était associée à la fète des *Quinquatrus*. Le premier jour de cette fête [1] (19 mars) était l'anniversaire de la date de fondation présumée du temple, autrement dit le *dies natalis* de la déesse qu'on y vénérait [2].

Elle était la patronne des joueurs de flûte [3] et aussi des scribes et des histrions, c'est-à-dire des poètes et des acteurs dans les pièces imitées des Grecs. Il semble donc bien que le culte du mont Aventin ne soit pas antérieur à l'influence grecque.

Sur le Coelius s'élevait le troisième temple où Minerve était honorée sous l'épithète de *Capta* [4] ou *Capita* [5]. On ignore le sens de cette appellation. Ce qu'on peut noter, c'est que plus tard il y a eu, à côté de ce temple comme à côté de plusieurs autres sanctuaires de Minerve, un temple d'Isis, dont l'origine exotique est

1) Ov., *Fastes*, III, 811 :

> Sanguine prima vacat, nec fas concurrere ferro :
> Causa, quod est illa nata Minerva die.

2) Festus, XV : « Minervae autem dicatum eum diem existimant, quod eo die aedis ejus in Aventino consecrata est. »
Cf. Marquardt, *Rom. Alterth.*, IV, p. 148.

3) Val. Max., II, V, 4 : « Tibicinum quoque collegium solet in foro, vulgi oculos in se convertere, quum inter publicas privatasque ferias, actiones. personis tecto capite variaque veste velatis, concentusque edit. — Quondam vetiti in aede Jovis, quod prisco more factitaverant, vesci, Tibur irati se contulerunt. »
Titus Livius, IX, 30 : « Tibicines, quia prohibiti a proximis censoribus erant in aede Jovis vesci, quod traditum antiquitus erat, aegre passi, Tibur uno agmine abierunt : adeo ut nemo in urbe esset qui sacrificiis praecineret. »

4) Ov., *Fastes*, III, 843 :

> An quia perdomitis ad nos captiva Faliscis
> Venit et hoc ipsum littera prisca docet.

5) Lydus, *De Mens.*, IV, 39 : Κεφαλαίαν δὲ Ἀθηνᾶν τὴν φρόνησιν ἄν τις εἴποι.
Ov., *Fastes*, III, 835 :

> Capitale vocamus ..
> Ingenium sollers : ingeniosa Dea est.

Müller, *Etr.*, II², p. 49.
Jordan, *Ephem. Epigr.*, I, p. 238.

incontestable. Pourrait-on voir là une confirmation du fait que le culte de Minerve est venu, lui aussi, du dehors?

Dans les mois de mars et de juin, le cinquième jour après les ides, jour qu'on appelait *Quinquatrus*[1], était consacré à Minerve. Le 19 mars et le 19 juin étaient donc les anniversaires où les temples de l'Aventin et du Coelius avaient été consacrés[2].

Plus tard on donna à cette fête des *Quinquatrus* une durée de cinq jours[3], du 19 au 23 mars; et, sous l'Empire, les quatre derniers jours étaient consacrés à des jeux de gladiateurs[4].

Deux vieilles fêtes avaient été absorbées par les *Quinquatrus* ; le 19 mars, une fête des Saliens qui se rapportait peut-être à la déesse sabine *Nerio*, et le 23 mars, celle des *Tubilustria*[5]. C'était

1) Festus, p. 254 : « Quinquatrus appellari quidam putant a numero dierum qui fere his celebrantur; quo scilicet errant tam hercule, quam qui triduo Saturnalia et totidem diebus Compitolia. Nam omnibus his singulis diebus fiunt sacra. Forma autem vocabuli ejus exemplo multorum populorum Italicorum enuntiata est, quod post diem Viduum est is dies festus, ut apud Tusculanos triatrus et sexatrus et septimatrus et Faliscos decimatrus. »

Varron, *l. l.*, VI, 14 : « Quinquatrus, hic dies unus ab nominis errore observatur, proinde ut sint quinque. Dictus, ut ab Tusculanis post diem Sextus Idus similiter vocatur sexatrus, et post diem septimum Septimatrus, sic hic, quod erat post diem quintum Idus, quinquatrus. »

Gellius, II, 21 : « Sicut in eo, quod quinquatrus dicamus, quod quinque ab Idibus dierum numerus sit, atrus nihil significet. »

Charisius, p. 81 : « Quinquatrus a quinquando, id est lustrando, quod eo die arma ancilia lustrari sint solita. »

Cfr. *Hermes*, XV, p. 624.

2) Becker, *Röm. Alterth.*, I, p. 454.

Jordan, *Ephem. Epigr.*, I, p. 237 et s.

3) Ov., *Fastes*, III, 809 :

Et fiunt sacra Minervae
Nominaque a junctis quinque diebus habent.

Ov., *Tristes*, IV; *Elég.*, X, 13 :

Haec est, armifere festis de quinque Minervae
Quae fieri pugna prima cruenta solet.

4) Ov., *Fastes*, III, 813 :

Altera tresque super strata celebrantur arena.

5) Varron, *l. l.*, VI, 14 . « Dies Tubilustrium appellatur, quod eo die in atrio sutorio sacrorum tubae lustrantur. »

Ov., *Fastes*, III, 849 :

Summa dies e quinque tubas lustrare canoras
Admonet, et forti sacrificare Deae.

le jour où on consacrait les trompettes qui servaient au culte.

Cependant la fête avait aussi un caractère populaire et pacifique. C'était le terme d'une période d'études[1]. On payait alors aux maîtres leurs honoraires sous la forme du don gratuit qu'on appelait : *Minerval*[2]. D'un autre côté, les jeunes filles et les femmes célébraient à cette fête Minerve comme déesse de la filature et du tissage de la laine[3]. La corporation des foulons[4] lui adressait aussi des hommages, et leur intervention donnait beaucoup de gaieté à la fête. Il y en avait aussi d'autres, comme les menuisiers, les médecins. Ces derniers, qui étaient venus de Grèce, rendaient hommage à Minerve *medica*; en outre, tous ceux qui s'adonnaient aux arts libéraux regardaient Minerve comme leur patronne. Mais tous ces caractères de la fête ne nous sont réellement connus que pour la période impériale et ne peuvent guère être appliqués à l'interprétation du caractère primitif de Minerve.

Quant à la deuxième fête, celle du mois de juin qu'on appelait : Petites *Quinquatrus*[5], elle ressemblait à la première; seulement elle était la fête des musiciens. Ils avaient un local spécial

1) Symmaque, *V Ep.*, 85 : « Nempe Minervae tibi solemne de scholis notum est, ut fere memores sumus etiam procedente aevo puerilium feriarum. Ad eum diem convictum tibi paramus, agrestibus holusculis e partum, quia luxuries offendit Deam soleriam. »

Horace, *Ep.*, II, 2, 192 :

Ac potius, puer ut festis, quinquatribus olim.

Juvénal, *Sat.*, X, 115 :

Incipit optare, et totis quinquatribus optat,
Quisquis adhuc uno parcam colitasse Minervam.

Cf. Jahn, *Berichte der Sachs. Gesellsch. d. Wiss. Philol. Hist., Cl.* 1856, p. 295 et s. — Pour les détails voyez Marquardt, *Privat. Leben*, I², p. 92 et s.

2) Varron, *De re rust.*; III, 2, 18 : « Quin simul promiseris Minerval. »

3) Ov., *Fastes*, 817 :

Pallade placata lanam mollire, puellae,
Discitis et plenas exonerare colos ;
Illa etiam stantes radio percurrere telas
Erudit, et varum pectine denset opus.

4) *Ibid.*, 831 :

Hanc cole, qui maculas laesis de vestibus aufers.

5) Varron, *l. l.*, VI, 17 : « Quinquatrus minusculae dictae Juniae Idus ab simi-

pour leur banquet dans le temple du Capitole. Cette corporation était d'ailleurs une des plus puissantes de Rome.

Dans la dernière période de la République, ce qu'on honore sous le nom de Minerve, c'est purement et simplement la déesse grecque *Athêna*. Pompée lui éleva un temple qui s'adresse en réalité à la divinité grecque de la Victoire, *Athèna Niké*.

Auguste[1] en fonda un autre à côté de son forum Julien, où c'était l'*Athèna Boulaia* qui était honorée sous le nom latin : *Minerva*. Il fut incendié et rebâti par Domitien[2]. Celui-ci a d'ailleurs considéré Minerve comme sa divinité préférée, et il s'est même déclaré son fils. Il lui bâtit deux autres temples dans Rome, l'un à Minerve *Chalcidica*, et l'autre entre le forum Julien et le forum de la Paix. L'empereur Gordien fonda des jeux en l'honneur de Minerve.

Les images que nous avons de la déesse Minerve sont toutes copiées des Grecs. On avait aussi emprunté aux Grecs la légende du Palladium[3]; elle était conservée dans la famille des *Nautii* qui se prétendait d'origine troyenne.

La forme étrusque du culte de Minerve nous la représente comme une divinité céleste qui lance la foudre. Il y avait une

litudine majorum, quod tibicines tum feriati vagantur per urbem et conveniunt ad aedem Minervae. »

Ov., *Fastes*, VI, 651 :

> Et jam quinquatrus jubeor narrare minores
> Nunc ades ô! coeptis, flava Minerva, meis.

Censorinus, *De die nat.*, XII, 2 : « Nam nisi grata esset immortalibus deis (musica)...non tibicinibus...esset permissum... vesci in Capitolio... (I, p. 166, n. 2), aut quinquatribus minusculis, id est ides idibus Juniis, urbem vestitu quo vellent personatis temulentisque pervagari. »

Plutarque, *Q. R.*, 55 : Διὰ τί ταῖς Ἰουνίαις εἰδοῖς περιιέναι δέδοται τοῖς αὐληταῖς τὴν πόλιν ἐσθῆτας γυναικείας φοροῦντας.

1) Mommsen, *Bull.*, 1845, p. 119. « Descriptum et recognitum ex tabula aenea, quae fixa est Romae in muro post templum divi Augusti ad Minervam. »

Becker, *Röm. Alterth.*, I, p. 454.

2) Suétone, *Domit.*, IV : « Celebrabat et in Albano quotannis quinquatria Minervae »; et XV : « Minervam quam superstiose colebat. »

Cf. Becker, *Röm. Alterth.*, I. p. 356.

3) Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la légende rapportée par Denys (I, 33) qui rattache le culte de Minerve à la prétendue colonie arcadienne du mont Pala-

catégorie des phénomènes qu'on avait attribués spécialement à Minerve et qu'on appelait *manubiae minervales*[1]. Tite Live (VII,3) dit aussi que la Minerve étrusque aurait été une déesse de l'imagination et des arts. Mais cela paraît être surtout vrai de l'Athêna grecque. Il semble que ce soit en Étrurie que Minerve ait été la patronne des joueurs de flûte.

Quelles étaient les épithètes sous lesquelles la divinité était connue? On l'appelait *Cabardiacensis*[2], ce qui paraît être un nom de localité. On l'appelait *Capta*[3], sur le mont Coelius; *Chalcidica*[4], du nom d'un de ses temples : le *Qualcidicum*; *Medica*[5], ou *Memor*[6], la déesse de la guérison ou du souvenir. Le nom de la Minerve *Berecyntia* ou *Paracentia*[7] est emprunté à une montagne de Phrygie, mais la déesse qu'on honore sous ce nom n'a rien de commun avec la vraie Minerve. C'est la divinité phrygienne qu'on appelait la Grande Mère : *Ma*.

La raison pour laquelle on a rapproché les deux cultes, c'est probablement que les légendes grecques représentaient *Athêna* ou Minerve comme née directement du cerveau de Jupiter; la

tin. On sait en effet par lui que l'origine de cette fable fut un rapprochement par calembour des mots *Pallas*, *Palatin* et *Pallantion* (ville d'Arcadie).

1) Serv., *Ad Aen.*, XI, 259 : « Graecos tempestate aequinoctio vernali, quando manubiae minervales, i. e. fulmina, tempestates gravissimas comovent. »

Müller, *Etr.*, II², p. 50.

2) Bortolotti, *Bull. dell. Ist.*, 1867, 219.

Orelli, 1423.

3) Ov., *Fastes*, III, 837 :

Parva licet, videos Captae delubra Minervae

Jordan, *Topog.*, II, p. 255.

4) Denys, LI, 22 : τό τε Ἀθήναιον τὸ Χαλκιδικὸν ὠνομασμένον.

5) Cicéron, *De Divin.*, II, 59 : « Et sine medico medicinam dabit Minerva. »

Jordan, *Topogr.*, II, p. 130.

Orelli, 1426.

6) Friedländer, *Darstell. a. d. Sitteng.*, III, p. 575.

Orelli, 1428.

7) Saint Augustin, *Civ. Dei.*, II, 4 : « Berecynthiae matri omnium. »

Orelli, 1432 : « Minerva dein Berecyntia et corrupte Paracentia in saxis quibusdam eadem est cum Magna Matre Deum Ideae. »

Mommsen, *Corpus I. G. C.*, 1538 à 1542.

Grande Mère, étant elle-même regardée comme n'ayant pas de mère, fut assimilée à Minerve.

Il y a une autre divinité qu'on propose d'identifier avec Minerve, c'est *Nerio*. Celle-ci est, dans la mythologie sabine, l'épouse de Mars[1]. L'identification avec Minerve a été faite assez fréquemment dès l'antiquité, et on racontait alors que *Nerio* était le nom qu'avait pris la déesse en passant de la condition de vierge à celle de femme. Il y a, en effet, d'assez nombreux documents qui attestent cette identification. Sur un coffret de Préneste on voit Minerve prenant soin de *Mars* enfant; ce qui impliquerait des rapports tout différents de ceux qu'on signale entre Nerio et Mars. Il ne semble pas d'ailleurs qu'il y ait grande importance à attacher à ce rapprochement. *Nerio* est une déesse sabine qui a sa physionomie distincte; l'objet d'art qu'on cite peut parfaitement être d'origine grecque et, par conséquent, ne prouverait rien. Et le fait même que les uns envisageaient *Nerio* comme étant *Vénus* ou *Aphrodite*, tandis que les autres l'identifiaient avec Minerve, prouve bien qu'il ne s'agit là que d'un rapprochement conjectural et nullement d'une identité certaine.

En somme, si nous faisons abstraction des cultes étrangers acclimatés à Rome dans la période finale de la République et sous l'Empire, en des temps où l'antique religion nationale était disparue sous les surcharges du syncrétisme hellénique et oriental, nous constatons qu'il existait à Rome quatre centres du culte de Minerve. Le plus ancien temple paraît avoir été celui du *Capitole*. Il s'en trouvait un autre sur l'*Aventin*; en outre, une chapelle au pied du mont *Coelius* qui était dédiée à Minerve *Capta*, et enfin sous le vocable de *Minerva Nautia*[2] il existait un culte de Minerve

1) *Schol. Hor. Ep.*, II, 2, 209 : « Maio mense religio est nubere, et idem Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est, obtenta virginitate Minerva Nerine est appellata. »

Lydus, *De Mens.*, IV, 42 : τῇ πρὸ δέκα καλανδρῶν Ἀπριλίων καθαρμὸς σάλπιγγος καὶ κίνησις τῶν ὅπλων καὶ τιμαὶ Ἄρεος καὶ Νερίνης θεᾶς οὕτω τῇ Σαβίνων γλώσσῃ προσαγορευμένης, ἣν ἠξίουν εἶναι τὴν Ἀθηνᾶν ἢ τὴν Ἀφροδίτην· νερίνη γὰρ ἡ ἀνδρία ἐστί, καὶ νέρωνας τοὺς ἀνδρείους οἱ Σαβῖνοι καλοῦσιν.

Cf. *Rhein. Mus. f. Philologie*, XXX, p. 222 et s.

Klausen, *Aeneas*, II, p. 747.

2) Denys, VI, 69, explique comment la *Minerva Nautia* fut assimilée à *Athena Polias*.

desservi par la *gens* des *Nautii*[1]. Ce qui fait l'importance de celui-là, c'est que c'est à lui que se rattache la légende du Palladium. Il est difficile de la considérer comme d'origine latine. Notre étude nous conduit à constater que ni le culte gentilice des *Nautii*, ni celui de *Minerva Capta* dont nous ne savons à peu près rien, ne peuvent fournir d'indications sur le caractère primitif du culte de Minerve capitoline.

Il est plus délicat de définir les rapports de ce culte avec celui dont la déesse était l'objet dans son temple du mont Aventin. Ils ont probablement réagi l'un sur l'autre, et, bien qu'on puisse supposer qu'à l'origine ils étaient radicalement distincts, on ne peut le démontrer.

La question a son importance, puisque c'est surtout dans le culte de l'Aventin que Minerve paraît sous les traits d'une déesse des arts, et particulièrement de la musique. Elle offre ainsi avec la déesse grecque Athêna une ressemblance marquée qui explique l'assimilation faite de bonne heure entre elles.

Dans le peu que nous savons de la Minerve capitoline, il se trouve cependant quelques détails sur une cérémonie qui peut éclaircir la nature du culte primitif de Minerve, savoir : la plantation du clou sacré. On plantait ce clou dans le mur droit du sanctuaire de Jupiter Capitolin, mur qui séparait ce temple de celui de Minerve[2]. La cérémonie avait lieu d'abord tous les ans, le jour anniversaire de la consécration du temple du Capitole, c'est-à-dire le jour des ides de septembre. Ce jour était en même temps celui de la grande fête des jeux romains : *ludi romani*[3],

1) Serv., *Ad Aen.*, II, 166 : « Minervae sacra non Julia gens habuit sed Nautiorum. »

Ibid., V. 104 : « Nautiorum familia Minervae sacra retenebat. »

Festus, p. 178 · « Nautiorum familia a Troianis oriunda est : Nam fuit eorum princeps Nautes, qui Romam detulit simulacrum aeneum Minervae, cui postea Nautii sacrificare soliti sunt. Unde ipsa quoque dea Nautia vocabatur. »

2) Titus Livius, VII, 3 : « Fixa fuit dextro lateri aedis Jovis Optimi Maximi ex qua parte Minervae templum est. »

Cf. Mommsen, *Röm. Chronol.*, p. 175 et s.

3) Cic., *In Verr.*, V, 14 : « Mihi ludos antiquissimos, qui primi romani sunt nominati, maxima cum dignitate ac religione Jovi, Junoni, Minervaeque esse faciendos. »

et c'était ce jour-là que les consuls entraient en fonctions au début de la République romaine. Celui qui plantait le clou était le magistrat suprême de la République : *qui praetor maximus sit*[1].

Cet usage paraît avoir été emprunté aux Étrusques, comme beaucoup d'autres du culte capitolin. En effet, à *Vulsinii*[2], la capitale de la confédération étrusque, on plantait chaque année un clou sacré dans le temple de la déesse *Nortia*[3]. Ce clou servait à compter les années[4].

Il semble qu'on y attachât une certaine idée de fatalité irrévocable. Car on a un miroir étrusque[5] sur lequel l'imminence de la mort du héros est exprimée par ce fait que la *Parque Atropos* plante au-dessus de sa tête un clou. L'expression même de fixer, qui est passée dans notre langue pour exprimer les décisions et événements sur lesquels il n'y a plus à revenir, nous vient du latin et de l'habitude que ceux-ci avaient d'exprimer par ce symbole les faits irrévocables[6]. L'origine de cette expression remonte

Cic., *De Rep.*, II, 20 : « eundem primum ludos maximos, qui romani dicti sunt, fecisse accepimus. »

Titus Liv., I, 35 : « Mansere ludi romani magnique varie appellati. »

Festus, p. 122 : « Magnos ludos romanos appellabant, quos in honorem Jovis, quem principem deorum putabant, faciebant. »

Pseudo-Ascon., p. 142 : « Romani ludi sub regibus instituti sunt magnique appellati, quod magnis impensis dati. »

Cf. Mommsen, *Rhein. Mus.*, XIV, 1859, p. 79 et s., et *Rom. Forschungen*, II, p. 42 et s.

1) Titus Liv., VII, 3 : « Lex vetusta est priscis litteris verbisque scripta, ut qui praetor maximus sit, idibus septembribus clavum pangat. »

2) Titus Liv., VII, 3 : « Volsiniis quoque clavos indices numeri annorum fixos in templo Nortiae Etruscae deae comparere diligens talium monumentorum auctor Cincius affirmat. »

3) Juvénal, *Sat.* 74 : « Si nursia Tusco favisset. »

Tertull., *Apolog.*, 24 : « Volsiniensium Nursia. »

Müller, *Etr.*, II², p. 54, cite l'inscription suivante : « Nortia te veneror lare cretus Volsiniensi. »

4) Festus, *Ep.*, p. 55 : « Clavus annalis appellabatur qui figebatur in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum. »

5) Gerhard, *Spiegel*, *Etr.*, I, p 176 ; III, p. 169.

Horace, *Carm.*, I. 35, 18 : « clavos trabales ».

Corssen, *Spr. d. Etr.*, I, 830.

6) Cic., *In Verr.*, V, 21 : « Ut hoc beneficium, quemadmodum dicitur clavo trabali figeret. »

à l'emploi du métal et des clous pour sceller et consolider des édifices, au lieu de poser simplement des poutres les unes sur les autres, comme dans les cabanes primitives.

En somme, la plantation de ce clou était, soit un symbole de décisions arrêtées pour l'année à venir, choix des magistrats, calendrier, etc., soit encore un symbole de la fixité du culte capitolin et de l'adhésion de l'État aux dieux officiels. Dans la première hypothèse, on s'expliquera très bien l'importance qu'avait pour la chronologie cette opération. Elle fut confiée d'abord aux consuls; mais, à partir de la création de la dictature, le dictateur étant le premier dans la hiérarchie et le vrai *praetor maximus*, c'est à lui qu'il fut réservé de planter le clou sacré.

Il en résulte que l'opération n'eut plus lieu tous les ans. Elle devint exceptionnelle; on y eut recours en particulier dans les moments de crises. Ainsi, l'année où les plébéiens, après leur sécession, se réconcilièrent avec les patriciens, on fut persuadé que cette cérémonie avait beaucoup contribué à raffermir l'État romain. On lui attribua, dans un autre cas, la fin d'une peste [1]. Dans les siècles suivants, on prit l'habitude d'avoir recours au clou sacré pour remédier aux calamités exceptionnelles, en particulier contre une autre peste, l'année où fut découverte et jugée une grande affaire d'empoisonnement qui excita une terreur générale [2]. Dans tous ces cas on nomma un dictateur spécialement chargé de planter le clou sacré dans le temple du Capitole (*Dictator clavi figendi caussa*).

Il ne faut pas confondre l'ancien usage, d'origine étrusque, de la plantation annuelle du clou avec ces cérémonies exception-

Pétrone, 71 : « Nosti, quod semel destinavi, clavo tabulari fixum est. »

Plaute, *Asinar.*, I, III, 4 : « Fixus hic apud nos animus tuus clavo cupidinis. »

Eschyle, *Supp.*, 907 : Τῶν δ' ἐφήλωται τορῶς γόμφος διαμπὰξ ὡς μένειν ἀραρότως.

Preller, *Myth. R.*, I, p. 259.

1) Titus Liv., VII, 3 : « Repetitum ex seniorum memoria dicitur pestilentiam quondam clavo ab dictatore fixo sedatam. Ea religione adductus senatus dictatorem clavi figendi caussa dici jussit. »

2) Titus Liv., VIII, 18 : « Matronasque ea venena coquere dictatorem figendi caussa creari placuit. »

nelles. Celles-ci paraissent plutôt tirer leur origine des superstitions populaires sur les mauvais esprits et les influences démoniaques auxquelles on attribuait les maladies. En effet, on croyait pouvoir s'en préserver en les fixant à l'aide d'un clou, et cet usage était répandu dans la vie privée. Pline[1] en a parlé en indiquant bien que l'on pensait que l'influence maligne restait immobilisée, fixée à l'endroit où on avait planté ce clou. Jahn[2] a également traité cette question des clous magiques dans son mémoire sur *Le mauvais œil*[3]. A l'époque de l'Empire romain, Auguste, qui reprenait toutes les vieilles traditions, décida qu'au moment de la sortie de leur charge les censeurs planteraient un clou dans le temple de Mars Vengeur.

Au point de vue du culte de Minerve, ce qui nous intéresse dans cet usage, c'est de constater son origine étrusque. Nous avons vu, en effet, que Minerve elle-même ressemble par bien des caractères à une divinité étrusque. C'est un argument de plus en faveur de cette origine.

III

Si nous acceptons cette hypothèse qui a pour elle une grande vraisemblance, et si nous admettons que, sous le nom d'une divinité latine de la mémoire, c'est un culte étranger qui fut introduit à Rome par les Tarquins, nous ne devons pas oublier que l'Étrurie méridionale était, dès cette époque, hellénisée, et que les auteurs s'accordent avec les monuments artistiques pour affirmer la fréquence des relations entre les cités du nord du Tibre et celles de la Grèce. Il y aurait donc tout lieu de croire que le culte et la

1) *Hist. Nat.*, XXXIII, 63 : « Clavum ferreum defigere in quo loco primum caput fixerit corruens morbo comitiali absolutorium ejus mali dicitur. »

2) Paru dans les *Comptes rendus de l'Académie de Saxe* de l'année 1855, p. 107, Leipzig.

3) Citons aussi la suggestive étude de M. Gaidoz, publiée au t. VII de la *Revue de l'Histoire des Religions* (1833 : *Deux parallèles : Rome et Congo*). Il y relate un certain nombre de faits analogues dans divers pays, depuis l'Europe jusqu'au Congo. Il suppose que l'on enfonçait un clou, ou une épingle, dans le corps de l'idole, afin de faire pénétrer sa prière dans le corps même de la divinité.

légende de Minerve renfermaient dès ce temps au moins une partie des caractères helléniques qui finirent ultérieurement par effacer les autres.

La triade capitoline fut installée dans son temple avec le concours des haruspices et l'emploi des rites étrusques. De ces trois personnages, deux, avons-nous vu, représentent le génie masculin et le génie féminin protecteurs de l'État; le troisième affirmerait catégoriquement le caractère de l'État nouveau où se confondaient les populations d'origine diverses. Dans l'ignorance des raisons qui ont guidé les Tarquins pour le choix de Minerve, on peut supposer que leur famille avait pour cette déesse une vénération particulière et la considérait comme une patronne, de même que la *Gens Julia*, fondatrice de l'Empire romain, vénérait spécialement *Vénus*.

Les Tarquins, qui avaient été arrêtés dans leurs réformes politiques par des résistances religieuses qu'ils n'avaient pas pu briser, ont donné à l'État nouveau qu'ils s'étaient efforcés de constituer une nouvelle religion politique, et paraissent y avoir fait place à une divinité gréco-toscane (Minerve) pour des raisons qui nous sont inconnues et sur lesquelles nous ne pouvons qu'émettre des conjectures très générales.

Maurice ZEITLIN.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. — Sciences religieuses, VIIe volume. — **Études de critique et d'histoire.** — *Deuxième série, publiée par les membres de la Section des sciences religieuses à l'occasion de son dixième anniversaire.* 1 vol. gr. in-8, de XIV-400 pages. Paris, Leroux, 1896.

La Section des sciences religieuses à l'Ecole des Hautes-Études vient de célébrer le dixième anniversaire de sa fondation par la publication d'un nouveau volume qui atteste la vitalité ainsi que l'utilité de son enseignement. C'est une série de travaux originaux qu'ont fournis ses maîtres de conférences et directeurs d'études, chacun dans l'ordre de matières qu'il s'est chargé d'enseigner.

M. Amélineau (*Les coutumes funéraires de l'Égypte ancienne comparées à celles de la Chine*) relève, dans les usages funéraires des deux pays, ainsi que dans leurs croyances relatives à la vie posthume, certaines analogies, qui deviennent toutefois moins surprenantes si l'on observe qu'elles se retrouvent encore chez bien d'autres peuples et qu'elles peuvent parfaitement s'expliquer sans recourir à l'improbable hypothèse de relations préhistoriques; l'auteur a d'ailleurs soin d'ajouter qu'il n'entend nullement nous imposer cette dernière conclusion.

M. L. Marillier (*Le caractère religieux du tabou mélanésien*) conclut d'une étude fort complète sur la curieuse institution du tabou que, si elle a une portée sociale et juridique par les prohibitions qu'elle impose, elle a toujours une origine religieuse ou magique, soit qu'elle ait pour but d'interdire certains contacts réputés impurs, soit qu'elle tende à protéger la propriété contre tout empiétement. Si elle reçoit parfois une sanction pénale, c'est que les violations du tabou exposent à la colère divine non seulement leurs auteurs, mais encore l'ensemble de la

tribu ; toutefois, quand la croyance s'affaiblit, la sanction reste, maintenue par la coutume, et ainsi se dégage lentement l'idée du droit.

M. Sylvain Levi (*Les donations religieuses des rois de Valhabi*) analyse, d'après les documents de l'époque, les donations faites, du VIe au VIIIe siècle de notre ère, par les souverains de ce petit royaume hindou ou plutôt rajpoute, en faveur des communautés brahmaniques, bouddhiques et jainas, avec un éclectisme que l'auteur rappelle n'être pas rare dans l'Inde préislamique.

M. Alfred Foucher (*Les scènes figurées de la légende du Bouddha*) fait ressortir les services que rendent les plus anciennes sculptures du bouddhisme pour l'intelligence des légendes qui se sont groupées autour de la personne et de l'enseignement du Bouddha; il montre en même temps les divergences qui, dans cette représentation de la vie hindoue aux premiers siècles de notre ère, distinguent l'école dite classique du Gandara ou du Nord-Ouest et l'école indo-perse à laquelle on doit les bas-reliefs de Bharhout et de Sanchi.

M. Hartwig Derenbourg (*Le poète anté-islamique* **Imrou** *ou* **'l-Al-Kais**) se demande si le nom d'Al-Kais ne serait pas emprunté à un dieu qu'il rapproche du Ζεὺς κάσιος, le Baal adoré par les Syriens sur le mont Casius.

M. Maurice Vernes (*La source des livres historiques de la Bible*), tout en rendant justice aux efforts consciencieux de la critique contemporaine pour déterminer l'apport des différentes époques dans les livres historiques de la Bible (*Juges*, *Samuel*, *Rois*), expose les raisons qui lui font croire à un remaniement de documents antérieurs opéré sous la Restauration dans un but d'instruction et d'édification.

M. A. Sabatier (*Note sur un vers de Virgile*) développe la thèse que la prédiction relative à la fin ou plutôt à la rénovation du monde — attribuée par Virgile, dans sa *IVe Églogue* à un poète « cuméen » — pourrait bien provenir d'un poème *sibyllin*, de source juive ou judæo-alexandrine, rapporté à Rome par les commissaires du sénat qui avaient été chargés sous Scylla de recueillir en Orient tous les fragments de la littérature sibylline.

M. Eug. De Faye (*L'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr*) prend une position intermédiaire entre ceux qui ne veulent voir dans Justin Martyr qu'un philosophe, chrétien de nom, et ceux qui le considèrent comme le type des esprits chrétiens du temps ; en réalité, Justin semble avoir profondément subi l'influence des écrits de Platon relatifs à la théodicée et à la morale, notamment du *Timée*

dont il adapte les idées et même les expressions à la conception chrétienne de la Divinité, de la matière, de la création, etc.

M. Albert Réville (*La christologie de Paul de Samosate*) reconstitue l'intéressante physionomie de cet évèque unitaire du IIIe siècle, adoptien d'avant l'adoptianisme, qui, déposé par une réunion d'évêques, fut maintenu par sa congrégation à la tête de l'Église d'Antioche jusqu'au jour où le bras séculier de l'empereur païen Aurélien donna raison à ses adversaires, pour le motif que leur doctrine était conforme à celle des évêques de Rome et d'Italie, incident instructif dans l'histoire de la genèse du catholicisme papal.

M. F. Picavet (*Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique*) démontre qu'après Abélard, Alexandre de Hales est le véritable créateur de la méthode scolastique ou du nom qu'il a donné à cette méthode, la forme sous laquelle elle a été ensuite pratiquée par ses adeptes, y compris saint Thomas.

M. A. Esmein (*Le serment des inculpés en droit canonique*) s'attache à prouver les origines canoniques du serment de dire la vérité imposé aux inculpés dans l'ancien droit pénal.

M. Jean Réville (*L'instruction religieuse dans les premières communautés chrétiennes*) établit, surtout d'après Justin Martyr, l'Épître dite de Barnabas et la Didachê, que les instructions données aux néophytes des deux premiers siècles consistaient non dans un enseignement dogmatique, mais dans une sorte de préparation morale, à laquelle, pour les milieux judæo-helléniques, venait se joindre la justification de l'attitude assumée par le christianisme vis-à-vis de l'Ancienne Loi.

M. Léon de Rosny (*Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieure à notre ère*) met en regard les thèses soutenues par les écoles respectives de Meng-tse, de Siun-tse, de Yang-tse et de Meh-tse sur la question de savoir si la nature de l'homme est en elle-même bonne, mauvaise ou mixte, controverse qui, en Chine plus qu'ailleurs, a profondément influencé la science de l'éducation et du gouvernement.

M. A. Berthelot (*L'idée de la Μοῖρα dans les épopées homériques*) soutient que la Moira des poésies homériques n'a pas le caractère d'une personnalité physique, ni d'une fatalité absolue à laquelle les dieux mêmes ne pourraient se soustraire, mais plutôt la portée d'une force morale, d'une règle naturelle que les dieux ont pour mission d'exécuter et à laquelle ils se conforment, en quelque sorte, par raison d'État; c'est le rôle de la coutume dans la société; c'est aussi, création caractéristique du génie hellénique, l'idée de loi dans la science.

M. J. Deramey (*La vision de Gorgorios, un texte éthiopien inédit, étude d'eschatologie*) traduit et commente une curieuse description du ciel et de l'enfer, d'après un manuscrit abyssin qu'il croit avoir été rédigé, postérieurement au XIII[e] siècle, par un écrivain de la tribu des Fellachas, juifs émigrés en Abyssinie dès les premiers siècles de notre ère.

M. Aurèle Quentin (*La religion d'Assourbanipal, 667-647 av. notre ère*) reconstitue, d'après les textes et les monuments, le culte, tant privé que public, que le dernier des grands rois assyriens rendait aux dieux du panthéon assyro-babylonien, particulièrement à la déesse Istar.

Enfin M. Georges Raynaud (*Quelques mots sur les panthéons de l'Amérique centrale et sur leurs rapports avec le panthéon mexicain*) s'efforce de démêler les origines et la signification des éléments qui formaient les panthéons des anciennes races semi-civilisées de l'Amérique centrale et du Mexique.

L'assemblage de ces articles fait un peu songer, si l'on me passe la comparaison peut-être irrévérentieuse, à une carte d'échantillons, mais d'échantillons qui sont en même temps d'excellents signes représentatifs et de la valeur de l'enseignement donné dans chaque cours et de la portée même de l'organisme qui les embrasse. L'unité du volume est dans la préface, où le Président de la Section, M. Albert Réville, donne l'historique de l'institution et, après avoir fait valoir les services qu'elle a rendus, rappelle non sans un certain orgueil — parfaitement justifié du reste — qu'elle constitue une organisation sans analogue jusqu'ici, en ce qu'elle réunit d'une façon permanente, dans un commun effort pour réaliser l'étude purement scientifique des religions, des esprits relevant des cultes les plus divers et même n'appartenant à aucune société religieuse définie.

G. D'A.

MARIAN ROALFE COX. — **An introduction to Folk-lore**. — Londres, D. Nutt, 1895, in-8, xv-320 pages.

Les livres dès maintenant classiques de MM. Tylor, Lang, Fraser, Hartland, etc. constituent pour tous ceux qui font de la mythologie comparée et des traditions et pratiques populaires l'objet spécial de leurs études d'inappréciables instruments de travail, mais ce sont des œuvres de longue haleine qui demandent à être lues à loisir, et la plume à la main. Un livre manquait en ce domaine, un livre court et plein, alerte-

ment écrit, où une érudition solide et sûre se dissimulât sous l'élégante bonne humeur du style et qui pût servir à ceux qui ne sont point initiés à cet ordre de recherches, à s'orienter dans cet inextricable labyrinthe de faits d'origine, de signification et de physionomie diverses, que l'on comprend sous la dénomination commune de folk-lore. Ce livre à l'usage du grand public lettré, ce livre destiné à faire comprendre avec précision aux hommes d'étude et de pensée, mais qui sont demeurés étrangers à cette discipline particulière, quel intérêt peut s'attacher à l'examen minutieux des contes et des coutumes populaires et ce que nous doit enseigner sur le passé de la race humaine leur comparaison avec les croyances et les pratiques des sauvages actuels, Mlle M. Roalfe Cox, qu'avait déjà fait connaître un travail magistral de littérature comparée sur les diverses versions de l'histoire de Cendrillon [1], nous l'a donné et sous la forme la plus heureuse et la plus agréable qui se puisse trouver.

Il y a cependant sur la manière même dont Mlle Cox a conçu son livre quelques réserves à faire. Elle ne le destinait pas aux spécialistes, à ceux qui font métier d'étudier le folk-lore et les coutumes religieuses et sociales des non-civilisés et il lui a semblé que le public auquel elle s'adressait n'avait que faire de références bibliographiques, aussi n'a-t-elle pas mis une seule note au bas des pages et n'a-t-elle indiqué que d'une façon très vague les sources où elle a puisé; parfois même, on ne sait ni à quel pays ni à quel temps appartient une tradition ou une légende qu'elle cite; elle s'est contentée de faire suivre son livre d'une liste de 19 ouvrages ou collections d'ouvrages que pourront consulter, dit-elle, ceux qui désirent pousser plus loin ses études. Mais il semble que Mlle Cox se soit trompée sur la catégorie de gens à laquelle doit aller son ouvrage; le grand public, le public des gens d'affaire et des oisifs, le feuillettera d'un doigt distrait, s'arrêtant çà et là à quelque histoire ou quelque trait de mœurs qui apparaîtra piquant ou singulier. Ceux qui le liront jusqu'au bout, ce sont des littérateurs, des historiens, des psychologues, des théologiens peut-être qui se réjouiront de trouver condensés en un court volume des faits et des idées, qui s'espaçaient trop au large, pour le temps assez restreint dont ils disposent, dans les grands ouvrages d'où Mlle Cox a extrait les principaux matériaux de son élégant volume. Or ce sont gens qui aiment la précision, qu'un fait n'intéresse qu'à demi

1) *Cinderella. 345 Variants of Cinderella, Catskin and Cap O'Rushes*, abstracted and tabulated, with a discussion of medieval analogues and notes. Londres, D. Nutt, 1895, in-8°, LXXX-535 p.

s'ils ne savent d'où il vient et pour lesquels c'est devenu un réel besoin que toute affirmation soit accompagnée d'une preuve ou d'une tentative de preuve; ils ont le sentiment que les folk-loristes comme les historiens ont affaire à des documents de très inégale valeur et lorsque nulle source n'est indiquée, ils se demandent si l'auteur n'a pas voulu soustraire ainsi à toute possibilité de critique les faits dont il se sert pour construire son argumentation. Pour ce public-là, il fallait des notes; M. Lang l'avait bien compris, lorsqu'il publia en un court volume la traduction française de l'article qu'il avait consacré à la mythologie dans l'*Encyclopædia Britannica*. Et Mlle Cox a bien eu le vague sentiment que ce n'était point au monde des oisifs qu'elle s'adressait, sans quoi elle n'eût pas fait suivre son livre d'un aussi copieux index qu'on pourrait offrir en modèle à tous les folk-loristes et qui ne présente guère d'intérêt qu'aux gens qui voudront se servir de cet ouvrage comme d'un instrument de travail plus maniable que les grands recueils de faits dont nous parlions tout à l'heure. Or pour qu'on pût réellement l'employer à cet usage, il faudrait que l'indication de la source fût donnée pour la plupart des faits ou du moins celle du livre (Tylor, Frazer, etc.) où la source originelle est mentionnée. Les dimensions de l'ouvrage de Mlle Cox en eussent été un peu accrues, et c'est là ce qu'elle a voulu éviter, mais son utilité et sa valeur en eussent été singulièrement augmentées. Au reste et malgré qu'elle en eût le dessein, Mlle Cox est trop habituée à la pratique des méthodes de l'érudition, pour avoir écrit un simple livre de vulgarisation : sa brève revue des principales croyances et pratiques, qui sont encore aujourd'hui celles des peuples non civilisés et qui se survivent à elles-mêmes dans les traditions et les coutumes populaires de l'Europe, est marquée d'un très net caractère scientifique et il eût suffi de quelques notes au bas des pages pour transformer cet aimable essai sur le folk-lore en un utile et commode outil pour les recherches de cet ordre.

Dans une assez longue introduction, Mlle Cox s'est tout d'abord donné pour tâche de mettre en lumière les analogies frappantes qui existent entre les rites observés par les sauvages actuels et les croyances qui s'y traduisent d'une part, et certaines pratiques d'autre part, qui sont encore aujourd'hui en usage chez les peuples civilisés et dont le sens, fort obscur pour ceux mêmes qui y sont restés attachés, ne s'éclaire que par ces rapprochements; les exemples sont heureusement choisis et, même après les beaux chapitres consacrés par M. Ed. B. Tylor à la loi de survivance, ces pages se lisent avec plaisir et profit : elles renferment d'intéressants détails sur les bons et les mauvais présages, les pratiques de

sorcellerie, les procédés en usage pour se préserver du mauvais œil et des charmes dangereux, l'emploi des silex taillés et des formules magiques écrites comme amulettes, la médecine populaire et les divers procédés de divination, les nombres heureux et néfastes, les mariages célébrés aux mois de mai, la baguette divinatoire, etc. Mais pourquoi M[lle] Cox rapporte-t-elle sans donner aucune indication qui permette de l'attribuer à un lieu et à un pays déterminés une très intéressante légende destinée à expliquer pourquoi la possession de plumes de paon cause le malheur et la mort de celui qui en apporte en sa maison? Il serait fort utile cependant d'être informé, si c'est là une légende vraiment populaire ou seulement une ingénieuse fiction imaginée par un poète. M[lle] C. raconte aussi (p. 11) une bien singulière anecdote à propos du cachet de Napoléon III; elle a un caractère légendaire, et l'auteur aurait rendu un vrai service aux amateurs de curiosités historiques en leur laissant savoir à quelle source il l'a puisée; je doute fort qu'elle soit entourée de beaucoup de garanties d'authenticité.

Le chapitre I est consacré à l'étude de la conception que se font de l'âme les peuples non civilisés; le chapitre II, à celle des pouvoirs surnaturels attribués aux animaux, du totémisme, du culte des animaux et des plantes, des relations de parenté et d'alliance entre les animaux et l'homme; le chapitre III, à la classification et au développement des diverses puissances surnaturelles; le chapitre IV, à l' « autre monde », aux manières diverses dont les peuples sauvages ou barbares se représentent le pays des morts; le chapitre V, à la magie, et le chapitre VI enfin, aux mythes et aux contes populaires.

Sur tous ces points, c'est-à-dire, sur la mythologie, la vie religieuse et sociale presque entières des peuples non civilisés, M[lle] Cox apporte des informations précises et variées et qui toutes servent à jeter quelque lumière sur des pratiques et des croyances encore vivaces aujourd'hui dans notre Europe et que nous ne comprenons plus; la plupart des faits qu'elle cite sont des faits connus de tous ceux qui s'occupent de cet ordre d'études, mais elle leur donne par la manière dont elle les présente et dont elle les groupe une signification et une valeur nouvelles et il y aura un réel profit même pour les spécialistes à lire ce substantiel et élégant petit livre.

Que quelques observations nous soient cependant permises : M[lle] Cox écrit, p. 39, que le sauvage le plus grossier est plus voisin du singe anthropoïde que de l'homme civilisé; c'est là une proposition à laquelle il est impossible de souscrire à quelque point de vue que l'on se place;

anatomiquement, elle est insoutenable ; sociologiquement, elle n'est guère plus aisée à défendre : les Andamènes ni les Australiens ne sont à un niveau de civilisation très élevé, leurs institutions sociales cependant ont déjà une complexité qui différencie très nettement les groupements qu'ils forment des sociétés animales, ébauches lointaines des sociétés humaines. Mais psychologiquement la thèse est d'une inexactitude plus flagrante encore : les plus grossiers des sauvages parlent, et on parvient souvent à leur enseigner les premiers éléments des connaissances usuelles, à leur apprendre à lire, à écrire, à calculer. Ce ne sont pas choses qu'il soit aisé d'enseigner aux singes.

Mlle Cox tend à faire des visions, des rêves la source unique de la croyance des sauvages à l'existence d'une âme, séparable du corps et qui lui survit, d'un « double » qui donne à l'être qu'il habite le mouvement et la vie (p. 39-41). Que les phénomènes du rêve aient joué dans le développement de l'idée de l'âme un rôle considérable, c'est là ce qui n'est point douteux, mais c'est une simplification hardie et vraiment un peu trop facile que d'y vouloir tout ramener. La mort qui laisse pendant quelques instants du moins le cadavre inaltéré et immobile cependant, inerte, devait suffire cependant à suggérer à l'homme l'idée que le corps devait être mu et animé par quelque chose de différent de lui, et il était naturel que, ce quelque chose, il se le figurât à l'image de ce qu'il connaissait des autres et de lui-même, c'est-à-dire précisément du corps. Ce n'est pas au reste toujours sous forme humaine, mais aussi sous forme animale, que les sauvages se sont représenté l'âme ; c'est là une conception qui a survécu inaltérée dans bon nombre de légendes de notre pays d'Europe. Les apparitions des rêves ne peuvent permettre d'en saisir la genèse qui deviendra intelligible au contraire, si l'on songe aux pouvoirs mystérieux dont les non-civilisés investissent les animaux ; la mort apparaîtrait alors comme la fuite hors du corps de l'animal qui le meut.

Mlle Cox consacre au reste quelques pages fort intéressantes à ces croyances relatives à la forme de l'âme et aussi aux migrations temporaires de l'âme, à ses voyages loin du corps où elle a sa demeure coutumière, à son grand voyage aussi jusqu'à la terre lointaine où n'abordent pas les vivants ; il faut noter particulièrement les détails qu'elle donne sur les souliers des morts et les objets qu'on dépose dans les tombes pour servir aux défunts le long de la route qui conduit à l'autre monde.

L'explication qu'elle propose (p. 66) des traces de trépanation constatées sur des crânes trouvés dans des sépultures préhistoriques est très séduisante, mais elle demeure bien sujette à caution et nulle pratique

actuellement en usage ne fournit un fondement solide à cette idée que l'on ouvrait ainsi une sorte de porte dans le crâne pour permettre à un esprit malfaisant de s'échapper.

C'est encore une hypothèse invérifiable, mais très séduisante celle-là, que d'expliquer la croyance, commune à tous les sauvages, à la faculté de certains hommes de se changer en animaux par une extension analogique de l'idée qu'avaient dû créer dans l'esprit de nos lointains ancêtres ces métamorphoses naturelles dont le monde des oiseaux, des insectes et des plantes, fournissait à leur instinctive curiosité d'innombrables exemples. Et à son tour, cette conception des transformations possibles des hommes en animaux et des animaux en hommes, aboutit à la croyance que « le double » d'un homme peut venir habiter le corps d'un animal ou que dans ce corps peut se réincarner l'âme d'un parent mort : ce serait sur cette base que se serait construit ce vaste système de concepts et de pratiques qu'on désigne sous le nom de totémisme. Il nous paraît évident, comme à Mlle Cox, que le totémisme implique nécessairement l'idée d'une certaine affinité et parité de nature entre ces animaux et les hommes, mais les rapports qui existent à l'origine entre le totem et les membres du clan totémique ne sont pas, à notre avis, des rapports de filiation, ce sont plutôt, ainsi que Robertson Smith a cherché à l'établir, des rapports d'alliance et de protection mutuelles. L'idée de filiation totémique est, à nos yeux, une idée de formation secondaire et dont la genèse peut être attribuée à une extension analogique des concepts qui s'appliquaient à une autre catégorie de puissances surnaturelles, les divinités ancestrales. La nécessité pour le chasseur d'obtenir par des cérémonies expiatoires le pardon de l'animal totem qu'il a tué n'implique pas l'existence d'une idée de filiation, d'autant que ces pratiques propitiatoires sont usitées même à l'égard d'animaux qui ne sont pas le totem de celui qui les a tués, mais que leur utilité, leur force ou leur férocité fait considérer comme particulièrement divins.

Mlle Cox assigne à l'habitude de déposer les morts sur les sommets, l'origine de la croyance qui fait considérer le ciel comme le séjour des morts (p. 179 et seq.), mais il faut bien reconnaître que c'est une idée qui se retrouve en bien des régions où cette pratique n'est pas usitée, et, comme elle, l'idée que Mlle Cox considère comme un acheminement vers la conception de la demeure céleste des morts, l'idée que les esprits habitent les hautes montagnes inaccessibles.

C'est aussi à l'habitude « d'*enterrer* les morts » que Mlle Cox rattache la conception de l'Hadès, du monde souterrain des esprits, à l'idée que

le mort doit rejoindre ses ancêtres, la croyance très fréquente « chez les peuples migrateurs » qu'il faut faire une longue route, pour atteindre a ce lointain pays; des obstacles de toutes sortes encombrent cette route et ce sont ceux-là même que la tribu a rencontrés, sur le chemin qu'elle a suivi pour parvenir à la contrée où elle s'est fixée. Ce sont encore ici des objections de même ordre qui se présentent; il n'y a pas toujours corrélation exacte entre le mode de sépulture et la conception qu'un peuple se fait de l'autre vie, les tribus insulaires placent aussi souvent sous les eaux leur paradis que dans une terre lointaine. Les peuples migrateurs localisent assez souvent sous la terre le séjour des morts.

Je ne sais enfin si l'on peut réellement assigner l'origine de la conception de ces mille dragons fabuleux dont l'image a hanté la conscience de nombre de peuples à un ressouvenir obscur de ces animaux disparus dont les ossements fossiles nous ont permis de reconstituer la forme. La chose est possible, mais elle est moins certaine sans doute que ne se plaît à le dire Mlle Cox avec une hardiesse d'affirmation, qui lui est assez habituelle et qui surprend chez un écrivain, habitué aux méthodes de la critique, et qui doit savoir combien sont hypothétiques tous les essais d'explication que nous pouvons tenter et comme il est de scientifique sagesse en ces matières de dire presque toujours « peut-être », de s'en tenir le plus souvent à suggérer une interprétation, à la proposer comme concevable et possible.

En ce qui concerne la diffusion des contes, Mlle Cox s'est montrée le plus éclectique du monde et a fait sa part à chacune des théories qui sont en lutte les unes contre les autres.

L. MARILLIER.

VAN HOONACKER. — **Nouvelles études sur la Restauration juive, après l'exil de Babylone.** — Grand in-8, VII-311 pages. Paris, Leroux, 1896.

L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons, professeur à l'Université de Louvain, a consacré, depuis quelques années, une série d'études fort remarquées à l'époque de la Restauration juive. Il a surtout cherché à prouver que les chapitres VII-X du livre d'*Esdras*, qui racontent l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, avec une colonie d'exilés, la septième année d'Artaxerxès, se rapportent au règne d'Artaxerxès II et non d'Artaxerxès Ier, comme on l'avait généralement pensé. Ces chapitres trouveraient donc leur place après le livre de Néhémie et non pas avant. Ce point de

vue a rencontré de nombreux contradicteurs. Le savant professeur de Louvain a donc cru devoir reprendre encore une fois l'examen de tous les problèmes soulevés à ce sujet. C'est ainsi qu'est né notre livre et cela explique le titre qu'il porte : *Nouvelles études sur la Restauration juive.*

Ce sont surtout les travaux de M. Kosters, le successeur du regretté Kuenen à l'Université de Leyde, qui ont provoqué l'apparition de cet ouvrage. Dans un opuscule, — publié en hollandais, il y a deux ans, et traduit, dès l'année suivante, en allemand,— où il s'occupe également de la Restauration juive, ce savant bouleverse et transforme grandement le contenu des livres d'Esdras et de Néhémie. Il nie d'abord le retour des exilés sous le règne de Cyrus et place le premier retour de ce genre au temps de Néhémie. Les principaux arguments qu'il fait valoir en faveur de sa manière de voir sont les suivants : Aggée et Zacharie ne font pas la moindre allusion au retour de l'exil, mais l'attendent pour les temps futurs; les parties d'*Esd.* v. s. qui attribuent à Cyrus la reconstruction du temple de Jérusalem et font supposer le retour des exilés, sont des additions postérieures, aussi peu dignes de foi que le premier chapitre de ce livre; *Esd.* II et *Néh.* VII, 6-73, qui paraissent renfermer la nomenclature des Juifs revenus de l'exil sous Cyrus, nous fournissent, au contraire, celle des membres de la communauté juive du temps de Néhémie; enfin *Esd.* IV, 6-23, qui suppose le retour d'un nombre imposant d'exilés sous Artaxerxès Ier, est dénué de tout caractère historique. M. Kosters applique la même critique novatrice à la période d'Esdras et de Néhémie. Tandis qu'on a généralement admis jusqu'ici que les principales parties du livre de Néhémie se suivaient dans leur véritable ordre chronologique, que les douze premiers chapitres se rapportaient au premier séjour de Néhémie à Jérusalem et le dernier seul à son second séjour, notre savant prétend que nous ne sommes guère renseignés, sur le premier de ces séjours, que dans *Néh.* I, 1-VII, 5 et que, pendant le second séjour, eut successivement lieu ce qui est relaté dans *Néh.* XIII, 4-31, puis dans IX s. et enfin au chapitre VIII. Pour le moment, nous faisons abstraction d'*Esd.* VII-X, que M. Kosters combine, à sa façon, avec ces morceaux.

M. van Hoonacker, dans son nouvel ouvrage, reprend toutes ces questions. Il expose les vues contraires aux siennes, qui ont été récemment exposées à ce sujet, principalement celles de M. Kosters, et s'applique à les réfuter ensuite par une étude très détaillée et approfondie. Nous pensons que sa réfutation est généralement victorieuse, mais qu'il veut quelquefois trop prouver. C'est ainsi qu'il défend l'historicité de tout le contenu

d'*Esd.* I et III, où il y a pourtant une série de données aussi peu dignes de foi que tant d'autres qui émanent du même écrivain sacré, c'est-à-dire du Chroniste. Puis il maintient le point de vue traditionnel sur le Code sacerdotal, d'après lequel ce serait un vieux document. De là certaines faiblesses de son travail. Voici un exemple de ce genre, que nous tenons à relever pour montrer comment le point de vue de notre auteur peut être défendu par la critique moderne.

M. Kosters, pour soutenir qu'il n'y a pas eu de retour de l'exil sous la conduite de Zorobabel et de Josué, comme le disent de nombreux textes des livres d'Esdras et de Néhémie, n'est pas seulement obligé de nier l'historicité de ces textes, mais de prétendre aussi que ces deux hommes n'ont jamais été en exil et que le premier n'est pas un descendant de David. M. van Hoonacker répond avec raison, touchant le dernier point, que jamais les prophètes Aggée et Zacharie n'auraient pu considérer Zorobabel comme le futur roi d'Israël, s'il n'avait pas appartenu à l'ancienne famille régnante de Juda et que, par conséquent, il doit être né en exil, où tous les membres survivants de cette famille furent emmenés par Nébucadnetsar, et revenu de là en Palestine. Il argumente beaucoup moins bien pour établir la même chose touchant le grand prêtre Josué. Dans ce but, il cherche à prouver que la souveraine sacrificature est une vieille institution israélite, que Josué était donc un descendant des anciens grands prêtres de Jérusalem et qu'il doit être né en exil, où les membres survivants de la famille du souverain sacrificateur furent nécessairement entraînés, après la ruine de Jérusalem. Cet argument ne peut nullement convaincre les partisans de l'école critique moderne, parce qu'ils n'admettent pas qu'il y ait eu des souverains sacrificateurs avant l'exil.

Suivant nous, voici ce qu'il aurait fallu répondre, sous ce rapport, à M. Kosters : Josué, le premier vrai grand prêtre de la communauté juive, a nécessairement appartenu à l'une des premières familles sacerdotales de l'ancienne Jérusalem, parce que, après l'exil, tout prêtre juif était obligé de se légitimer par une généalogie régulière (*Néh.* VII, 64 s.); et, comme les principaux prêtres de Jérusalem furent également tués ou emmenés en exil, Josué appartenait nécessairement à une famille de déportés et dut revenir de la captivité, pour exercer la suprême sacrificature au second temple; cela est d'autant plus probable que, pendant l'exil, nous ne trouvons pas, dans la Judée, la moindre trace d'un sacerdoce organisé. Parmi les exilés, au contraire se forma une école sacerdotale très importante; nous le voyons par le livre d'Ézéchiel, par le

Code sacerdotal et par l'activité d'Esdras, ce scribe et prêtre, revenu de la Babylonie, à la tête d'une colonie juive. On sait que, dans le Code sacerdotal, émanant de cette école, le grand prêtre joue un rôle éminent ; c'est donc aussi à cette école que le grand prêtre Josué doit s'être formé ; en partant de là, il est permis d'admettre que les nombreux textes des livres d'Esdras et de Néhémie qui déclarent que Zorobabel et Josué sont revenus de l'exil, à la tête d'une colonie juive, reposent sur une tradition historique et ne sont nullement controuvés, comme le voudrait M. Kosters.

M. van Hoonacker aurait aussi pu faire valoir en faveur de sa manière de voir l'argument suivant : Aggée et Zacharie présentent Zorobabel, leur contemporain, comme le futur roi glorieux d'Israël, comme le Messie ; ils croyaient donc imminente l'inauguration du règne messianique ; c'est ce qu'ils n'auraient pas pu faire, si aucune colonie importante n'était encore revenue de l'exil, si tous les Juifs déportés avaient encore été captifs, au moment où ils parlaient, parce que tous les prophètes de l'exil et surtout le second Ésaïe avaient relevé, avec insistance, la coïncidence du retour des exilés et de l'inauguration du règne messianique ; ils ont, par contre, pu considérer d'autant plus facilement Zorobabel comme le nouveau et glorieux roi d'Israël, prédit et attendu depuis longtemps, s'il a réellement été le chef de la première et importante colonie juive revenue de l'exil.

Considérons maintenant l'opinion favorite de M. van Hoonacker, qui lui a déjà fait prendre plusieurs fois la plume et qui occupe encore une large place dans son nouveau travail, savoir que les quatre derniers chapitres du livre d'Esdras se rapportent à la septième année d'Artaxerxès II ou 398 avant notre ère et non à l'an 7 d'Artaxerxès Ier ou 458. Cette opinion, que notre auteur cherche à défendre avec tant de ténacité, est-elle réellement fondée ? Nous ne le pensons pas. Kuenen déjà a fait valoir les principales raisons qui plaident contre elle. Nous croyons devoir les reproduire brièvement ici.

Dans *Esd.* x, 6, il est dit qu'Esdras se retira dans la chambre de Jochanan, fils d'Éliaschib. Van Hoonacker prétend que ce Jochanan était un descendant et successeur du grand prêtre Éliaschib, qui occupa la souveraine sacrificature du temps de Néhémie, et que, par suite, le fait relaté dans le texte en question trouve sa place plus tard seulement. Mais il est peu probable que le personnage mentionné fût un grand prêtre, sans cela on n'aurait pas manqué de le dire. Et, comme le nom de Jochanan et celui d'Éliaschib se rencontrent fréquemment chez les

Juifs, à l'époque de la Restauration, il n'y là aucun point d'appui solide pour la théorie de M. van Hoonacker. Celle-ci se heurte en outre contre une série de difficultés. Esdras joue un rôle important, à côté de Néhémie, dans plusieurs récits de *Néh.* VIII-XII et il paraît jouir d'une grande autorité. Cela s'explique sans peine, si *Esd.* VII-X, qui rapporte le retour de ce scribe, à la tête d'une colonie juive, et les mesures prises par lui contre les mariages mixtes, est à sa place naturelle, mais non si tout cela est à placer 60 ans plus tard. Comme il y a un espace de 47 ans entre le commencement du gouvernement de Néhémie en Judée, où Esdras est déjà un personnage important, et la septième année d'Artaxerxès II, ce scribe aurait nécessairement été, à cette dernière date, un vieillard fort âgé et peu propre à jouer le rôle qui lui est attribué dans *Esd.* VII-X. Si ces chapitres sont à placer après le livre de Néhémie, on est étonné de ne pas y trouver la moindre allusion aux mesures prises, du temps de Néhémie, contre les mariages mixtes, dont ces chapitres s'occupent néanmoins le plus. Dans *Esd.* VII-X figurent un assez grand nombre de personnes qu'on retrouve dans le livre de Néhémie. Cela s'explique sans peine, si les deux relations se rapportent à peu près au même âge, mais non s'il y a un grand intervalle entre les événements relatés de part et d'autre. Nous voyons par *Esd.* VIII, 15-20 que, lorsque Esdras partit de la Babylonie pour revenir à Jérusalem, aucun lévite ne voulut le suivre. Cela est naturel, si la position des lévites était encore précaire, comme du temps de Cyrus, où nous voyons aussi revenir une foule de prêtres et fort peu de lévites (*Esd.* II, 36-40; *Néh.* VII, 39-43). Si, au contraire, nous plaçons le retour d'Esdras après le temps de Néhémie, où des mesures furent prises pour améliorer le sort des lévites (*Néh.* X, 38 ss.; XIII, 10-13), on ne s'explique plus la conduite mentionnée des derniers. Dans *Néh.* VIII, le peuple exprime le désir qu'Esdras apporte le livre de la Loi, pour en donner lecture. Quoi de plus naturel si, antérieurement, ce scribe est revenu à Jérusalem en possession de ce livre, comme le raconte *Esd.* VII? Mais il n'en est pas de même, si ce dernier fait n'arriva que plus tard. Dans *Esd.* IV, 12, des fonctionnaires perses de la Transeuphratène parlent à Artaxerxès Ier, vers la vingtième année de son règne, des Juifs qui, de chez lui, sont arrivés à Jérusalem et qui rebâtissent cette ville. Cela paraît être une allusion au retour d'Esdras et de sa colonie, qui doit donc avoir eu lieu la septième année du règne de ce roi (Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 239 ss.).

Après cette réfutation en règle, M. van Hoonacker, loin de s'avouer battu, a publié une réponse à l'adresse de son contradicteur, où il main-

tient sa manière de voir et cherche à la justifier par de nouveaux arguments. M. Kosters, dans le travail mentionné, montre, à son tour, que le point de vue du professeur de Louvain est intenable devant les nombreuses objections qu'il soulève. Malgré cela, M. van Hoonacker revient à la charge, dans son nouvel ouvrage. Nous avons examiné avec soin tout ce qu'il dit à ce sujet et nous n'aurions pas de peine à réfuter ces pages, si notre compte rendu n'était pas déjà trop étendu. D'ailleurs, ce serait peut-être peine perdu, parce que nous nous trouvons ici, paraît-il, devant un parti-pris. Ce parti-pris ne serait-il pas dicté par l'intention d'enlever à la critique moderne sa base d'opération, en ébranlant la position d'Esdras. Nous sommes presque porté à le croire. Car notre auteur, tout en critiquant M. Renan du scepticisme qu'il répand sur ce sujet, consacre pourtant, lui aussi, les dernières pages de son ouvrage à montrer avec complaisance combien la tradition juive s'est plu à grandir faussement la personne d'Esdras et à lui attribuer une foule de mérites ou d'œuvres imaginaires. Et ailleurs on voit combien il en veut à la critique moderne de considérer le Code sacerdotal comme un document de basse époque.

Nous regrettons cette tendance de l'ouvrage que nous venons d'analyser, mais non pas à vrai dire pour les résultats de la critique indépendante, qui gagnent chaque jour plus d'adhérents et qui reposent sur une base assez solide pour n'avoir rien à craindre de l'opposition de M. van Hoonacker. Nous la regrettons pour lui-même, et cela d'autant plus que, dans son travail, il nous a fourni beaucoup de pages excellentes, qui renferment des observations aussi justes que fines. Il nous a produit l'impression qu'il y a en lui l'étoffe d'un historien et d'un exégète de valeur. Il se distingue fort avantageusement d'un grand nombre d'autres écrivains français, qui, au lieu de se livrer à des études patientes et minutieuses, indispensables dans ces matières, croient pouvoir trancher ces problèmes complexes et souvent obscurs par des généralités ou des phrases sonores. Mais sa faiblesse semble être qu'il croit devoir maintenir, en somme, les idées traditionnelles sur l'histoire sainte et qu'il est un peu trop enclin à faire flèche de tout bois pour atteindre son but. Malgré cela, il y a tant de bonnes choses dans son livre qu'on ne saurait le lire sans fruit. Pour notre part, nous l'avons lu, d'un bout à l'autre, avec intérêt et avec profit. Et nous en remercions bien sincèrement l'auteur.

C. Piepenbring.

F. Robiou, correspondant de l'Institut. — **L'état religieux de la Grèce et de l'Orient au siècle d'Alexandre,** en deux Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — I. *La Grèce, la Thrace, et l'Asie-Mineure, les Préludes du syncrétisme* (1re série des Mémoires, tome X, 1re partie), 1893. — II. *Les Régions syro-babyloniennes et l'Éran* (*ibid.*, 2e partie), 1895. — Paris, Imprimerie nationale, librairie Klincksieck.

Ce sont deux études substantielles et copieuses que les deux Mémoires présentés par feu M. Robiou à la docte compagnie dont il était le correspondant. On trouve dans la première un aperçu raisonné et richement documenté de l'évolution de la religion hellénique en Europe et en Asie dans les temps qui précédèrent les conquêtes d'Alexandre et qui furent marqués déjà par une tendance toujours plus prononcée au syncrétisme, c'est-à-dire à la fusion, pour ne pas dire à l'amalgame incohérent, des mythes, des cultes et des divinités de l'Orient avec la religion hellénique occidentale.

Il est clair que, l'impulsion étant déjà donnée, la pénétration mutuelle de l'Occident et de l'Orient, conséquence des conquêtes macédoniennes, devait favoriser puissamment les progrès du syncrétisme. En cela nous sommes tout à fait du même avis que M. Robiou. Il a raison de signaler dans les temps antérieurs à Alexandre ce qu'il appelle les *préludes* du syncrétisme. Nous nous demanderions même s'il en reconnaît suffisamment l'extension déjà grande. Mais est-il une seule mythologie polythéiste qui se soit développée par une autre méthode? En Grèce avant Alexandre, pour ne citer que les faits les plus saillants, les mythes d'Héraclès et d'Aphrodite supposent un mélange prolongé, datant de loin, des mythes maritimes de la Syro-Phénicie et de la légende hellénique. Le culte de Dionysos s'est amplifié en s'ouvrant aux mythes asiatiques qui se rattachent aux noms de Bacchos, de Iakkos, de Zagreus et de Sabazios. Déméter ressemble toujours plus à la Grande Mère du Pont et de la Phrygie. Les fêtes d'Adonis se sont transportées des bords de l'Oronte en Syrie sur les plages de l'Attique. En Asie même les Grecs avaient fait du syncrétisme, probablement sans s'en douter. Ils avaient donné le nom d'Artémis à la célèbre statue d'Éphèse représentant une femme debout, les jambes enserrées dans une gaine, le buste nu et couvert d'une prodigieuse quantité de mamelles, la *Diane d'Éphèse*.

C'était évidemment une déesse nourricière, une variante de la Grande Mère asiatique; peut-être née elle-même bien longtemps auparavant d'un

mélange de celle-ci avec une déesse-lune sémitique. Elle présentait en effet plus d'une analogie avec l'Astarté syro-phénicienne, dont les représentations parvenues jusqu'à nous exagèrent ordinairement les organes sexuels, surtout ceux qu'on peut dire *maternels*. Il faut donc que le penchant au syncrétisme fût déjà bien fort pour qu'on eût l'idée d'identifier la nourrice exubérante d'Éphèse avec la chaste et sévère chasseresse des monts d'Arcadie. Il est à croire que ce fût l'Artémis taurique, différente elle-même à bien des égards de l'Artémis arcadienne, mais déesse lunaire aussi, qui servit de transition.

M. Robiou fait remarquer à ce sujet et à propos d'autres phénomènes du même genre, combien peu la croyance religieuse en Grèce était fixée. Rien chez elle ne ressemblait à un dogme. Elle était *idoine*, comme disaient nos pères, à s'enrichir de toute sorte de mythes et de rites exotiques. M. Robiou me fait l'effet de s'en étonner un peu plus qu'il ne le devrait. Il en fut de même à Rome. La mythologie romaine, si pauvre à l'origine, n'a revêtu quelque ampleur qu'en s'annexant des divinités qui lui étaient primitivement étrangères et dont la plus curieuse fut cette Cybèle ou Cybèbe ou Grande Mère, qu'on alla chercher en si grande pompe à Pessinonte vers la fin des guerres puniques. En Gaule et même en Germanie l'esprit latin fit aussi les identifications les plus singulières. En un mot, dans les religions polythéistes, l'incohérence et la contradiction ne choquent pas les adorateurs. Nous pensons que M. Robiou est dans le vrai quand il fait dériver ce penchant à adopter des divinités nouvelles, sans abjurer pour cela le culte des anciennes, du caractère très utilitaire et très ritualiste de ces religions. On était continuellement poussé à chercher des rites plus efficaces au point de vue de la protection, de la réussite, de la guérison des maladies, que ceux dont on s'était servi jusque-là et dont la réputation s'usait avec le temps. Ne pourrait-on pas signaler de nos jours encore, bien que sur une échelle plus réduite, des phénomènes ressemblant beaucoup à celui-là?

Je ne pense pas que l'idée d'un tel rapprochement ait jamais effleuré la pensée de M. Robiou. Bien que l'ensemble des deux Mémoires se renferme habituellement dans les limites d'une érudition indépendante et puisée à d'excellentes sources, on peut remarquer assez souvent l'indice des arrière-pensées qui influent de temps en temps sur ses jugements. Il voit trop facilement des marques de dégénérescence, d'altération, de corruption d'une vérité primitive dont la pureté céleste a été ternie par les erreurs et les faiblesses morales de l'homme. On devine aisément quelle est la théorie dont tacitement il entend réserver les droits. Là où

il voit des débris d'un monothéisme primitif, nous verrions, quant à nous, les premiers linéaments d'un monothéisme futur. Mais n'entamons pas en ce moment cette grave question et qu'il nous suffise d'avoir signalé ce côté quelque peu diplomatique de son savant travail.

Le second Mémoire, où il est traité des religions syro-phénicienne, babylonienne et éranienne, nous semble inférieur au premier comme valeur scientifique. L'auteur se débat assez péniblement au milieu des problèmes posés par l'étude de ces religions, en particulier de la religion mazdéenne. Ses conclusions sont flottantes. Il est ou paraît être complètement étranger à la critique de l'Ancien Testament qui aurait pu sur plus d'un point lui fournir des lumières utiles. Il attache à des expressions, dont il nous est si difficile de déterminer le sens rigoureux — à supposer qu'elles en eussent un — des significations philosophiques, métaphysiques, dont il est bien à présumer que ceux qui les employaient ne se doutaient guère. Par exemple, il n'admet pas qu'un simple prince puisse se dire « engendré de Dieu ». Une telle expression suppose, à son avis, qu'il ne s'agit pas d'un prince, mais d'un être supérieur, d'un dieu. N'a-t-il donc jamais lu le *Ps.* II, 7 ou II *Sam.* VII, 14? Ne s'est-il pas rappelé les prétentions d'Olympias, mère d'Alexandre, ni celles de son fils après sa visite au sanctuaire d'Ammon? Et les Asiates du IVe siècle avant notre ère avaient-ils sur la « génération divine » des notions comme celles qui huit siècles plus tard armaient les uns contre les autres les partisans d'Athanase et ceux d'Arius?

Ces critiques toutefois ne nous empêchent pas de reconnaître les qualités solides de ces deux Mémoires. Leur lecture peut rendre service à ceux qui s'occupent des sujets traités, et il faut regretter que la mort nous ait privés du concours qu'un savant modeste et laborieux tel que M. Robiou apportait à nos études de prédilection.

Albert Réville.

Sanday and Headlam. — **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans.** — T. and T. Clark, Edinburgh, 1895, 450 p.

Aux services qu'ils ont déjà rendus aux études d'exégèse biblique, en Angleterre, les éditeurs T. et T. Clark d'Edimbourg se proposent d'ajouter un autre plus important encore que les précédents. Ils vont publier une série de commentaires sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment. Les commentateurs devront s'inspirer des principes de la critique scientifique et écarter de leur interprétation toute préoccupation confessionnelle ou ecclésiastique. Des noms comme ceux de MM. Cheyne, Driver, Davidson, Briggs, Plummer, dont la collaboration est promise, sont une garantie de fidélité à cet excellent programme.

Quatre volumes de la nouvelle série ont déjà paru et parmi eux celui que nous signalons[1].

L'introduction débute par une revue sommaire de l'état de Rome et de la condition des Juifs dans la capitale aux environs de l'an 58, date probable de la composition de l'Épître aux Romains. Les auteurs abordent ensuite toutes les questions qui se traitent habituellement dans une introduction. Ils exposent successivement leurs vues sur l'origine de l'Église de Rome, sur sa composition, sur les circonstances qui amenèrent l'apôtre à lui écrire, sur le plan de sa lettre, sur les particularités de sa langue, sur l'état du texte, etc. On ne saurait être plus complet.

Le commentaire lui-même est conçu sur un plan méthodique qui paraît excellent. Toute l'épître est divisée en paragraphes qui correspondent aux développements successifs de la pensée de l'apôtre. En tête de chaque paragraphe, il y a un sommaire qui indique l'enchaînement général des idées; c'est la charpente de l'édifice. Vient ensuite une paraphrase abondante qui met en saillie chaque détail et marque les nuances de la pensée; c'est le gros œuvre. Une série de notes savantes destinées à expliquer les principales difficultés du texte en achèvent l'interprétatation.

Enfin, intercalées aux endroits convenables, se trouvent des études très complètes des principales idées dogmatiques de l'épître.

Dans tout commentaire de documents bibliques, il y a une partie phi lologique et une partie dogmatique. D'une part, on étudie tout ce qui a trait au texte, à la langue, à la grammaire, et d'autre part, on expose les doctrines ou idées de l'auteur. Dans toute la partie philologique, MM. San_ day et Headlam se montrent supérieurs; ils se meuvent dans ce domaine avec l'aisance que donne une compétence spéciale; n'appartiennent-ils pas, d'ailleurs, à ces grandes écoles anglaises où les études linguistiques, notamment celles qui touchent à l'antiquité gréco-latine, sont poussées si loin ?

1) Driver, *Deuteronomy*.
Gould, *Saint Mark*.
Moor, *Judges*.

Nos auteurs ont fait du texte de l'Épître aux Romains une étude fort attentive. Les variantes qu'il présente sont loin d'offrir le même intérêt que celles du texte des Évangiles et des Actes. Elles ne laissent pas, cependant, d'être instructives. Dans le chapitre de leur introduction qu'ils ont consacré au texte de l'épître, MM. Sanday et Headlam ont forcément élargi le cadre de leur étude. Celle-ci constitue une excellente contribution à la critique du texte des épîtres en général. On y trouve, outre l'ordinaire classification des manuscrits et des anciennes versions, un exposé complet des dernières recherches dont s'est enrichie la paléographie du Nouveau Testament. On paraît s'engager actuellement dans une voie qui promet d'intéressants résultats. On choisit de petits groupes de deux ou trois manuscrits qui présentent des affinités réelles et on les soumet à une minutieuse comparaison. On est parvenu ainsi, pour citer un seul exemple, à prouver que le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* ont eu très anciennement un commun ancêtre, lequel proviendrait vraisemblablement de la bibliothèque de Pamphile et d'Eusèbe à Césarée. Voilà un résultat fort intéressant.

En ce qui concerne le texte des *Romains*, nos auteurs inclinent à accorder au Vaticanus (B) une autorité plus grande qu'on ne le fait habituellement. Voici quelques exemples. Dans IV, 1, ils proposent d'omettre avec B εὑρηκέναι, dans VIII, 24 d'adopter la leçon du Vaticanus : ὃ γὰρ βλέπει, τίς ἐλπίζει, enfin dans XVI, 27, toujours d'après B, de biffer l'embarrassant ᾧ, etc.[1]. Les considérations que font valoir MM. Sanday et Headlam à l'appui sont à méditer. L'objection, c'est qu'en général les leçons de B sont trop simples et unies. Ne sont-elles pas dues au désir d'aplanir les difficultés du texte?

Nos auteurs ont accordé beaucoup d'attention aux particularités de la grammaire et du vocabulaire de saint Paul. Ils ont relevé la parenté marquée qu'il y a entre la langue des LXX et celle de l'apôtre. Pour le sens de certains mots, ils ont mis à contribution les écrits juifs extra-canoniques, tels que les Apocryphes, les Apocalypses, etc. L'épigraphie leur sert aussi à éclairer plus d'une forme grammaticale en apparence irrégulière. C'est ainsi qu'ils expliquent ἐδολιοῦσαν (III, 13), ἐλλογᾶται (V, 13, *Wescott et Hort*), ἐλεῶντος (IX, 16). Pour être plus complets, ils auraient pu donner aussi l'explication des formes ἀσεβῆν (IV, 5, *Tisch. cf.* συγγενῆν A, XVI, 11), οἰκτειρήσω (IX, 15), ὁ νῶτος au lieu de τὸ

1) Ce sont d'ailleurs les leçons que Wescott et Hort ont adoptées dans leur édition du texte.

νῶτον (XI, 10), διώκομεν au lieu de διώκωμεν (XIV, 19, *Tisch.*), γέγοναν au lieu de γεγόνασι (XVI, 7). A propos de cette dernière leçon pourquoi MM. S. et H. lisent-ils γεγόνασι? Quelle est leur autorité? La vraie leçon est du consentement de tous γέγοναν (*Tisch.*, *W.* et H. Voir *Schmiedel*, 8e édition de la Grammaire de *Winer*, p. 113). Pourquoi n'en font-ils même pas mention?

Excellent au point de vue philologique, le commentaire de MM. Sanday et Headlam l'est moins au point de vue de l'exposition des idées dogmatiques de saint Paul. Celle-ci manque un peu de vigueur et de netteté. Est-ce le résultat de la collaboration des deux auteurs ? Pour discuter une variante ou un point de grammaire, qui sont des questions de faits tout objectifs, il vaut mieux être deux. Mais lorsqu'il s'agit d'apprécier la pensée d'un homme comme l'apôtre Paul, il y a tout avantage pour la netteté et la vigueur de l'appréciation qu'elle soit entièrement personnelle. Elle sera peut-être incomplète, au moins ne sera-t-elle pas le résultat d'un compromis de jugements différents et même opposés.

C'est surtout dans leur conception du plan de l'épître que se fait sentir le défaut de vigueur et de netteté qui nous frappe chez nos auteurs. Depuis Baur, on a toujours conçu le plan de l'Épître aux Romains à deux points de vue différents. Les uns y voient un traité de théologie, les autres un écrit de circonstance et de polémique; les uns s'en tiennent exclusivement à l'interprétation dogmatique de l'épître, les autres voudraient en donner une explication tout historique. MM. S. et H. essaient de concilier ces deux points de vue en les complétant l'un par l'autre. Idée excellente et louable tentative. Ont-ils réussi? Cela nous paraît douteux.

Tout d'abord, n'aurait-on pas dû exposer l'interprétation historique de notre épître d'après ses plus récents interprètes ? Il n'est pas difficile de montrer que l'application que Baur en a faite est défectueuse, mais, depuis Baur, n'a-t-on pas apporté à ses vues des amendements si considérables que l'interprétation historique de notre épître se présente actuellement sous un tout autre aspect? Pourquoi MM. S. et H. qui connaissent le *Siècle apostolique* de Weizsäcker ne tiennent-ils aucun compte des remarquables chapitres qu'il a consacrés dans ce livre à l'Épître aux Romains? M. W. réussit à reconstituer la situation intérieure de l'Église de Rome au moment où Paul écrivait sa lettre de telle manière, qu'il est difficile de ne pas être frappé par la vraisemblance du tableau qu'il en fait. L'épître est vraiment placée dans les circonstances qui l'ont fait naître. On s'explique ainsi non seulement les préoccupations générales qui ont dicté à l'apôtre le sujet de sa lettre mais on aper-

çoit aussi les raisons particulières, tirées des faits et de l'état d'esprit de ses lecteurs, qui font que Paul soulève telle question inattendue, qu'il ne va pas au delà d'un certain point, ou tourne court pour s'engager dans une nouvelle direction. L'épître devient dramatique au plus haut degré. On voit la forte pensée de l'apôtre aux prises avec ses lecteurs, luttant pour les convaincre. Dans ce corps-à-corps, elle ne perd rien de son unité organique, elle obéit toujours à sa logique intérieure, et d'autre part elle se montre d'une merveilleuse souplesse, excellant à parer à tous les coups, à écarter toutes les objections, tout en avançant sans cesse vers le but qu'elle s'est proposé. C'est ainsi que M. W. réussit à concilier les deux interprétations, celle qui ne voit dans notre épître que le développement de la pensée dogmatique de l'apôtre et celle qui veut qu'elle soit comme les autres épîtres un écrit de circonstance.

Encore une fois, du moment qu'il s'agissait de montrer l'insuffisance de l'explication purement historique de notre épître, pourquoi s'en tenir à Baur? Pourquoi s'en prendre exclusivement au vieux maître quand on avait devant soi un disciple tel que M. Weizsäcker? MM. S. et H. ont voulu être impartiaux et conserver des deux points de vue rivaux ce qu'ils ont de vrai. La conséquence de cet éclectisme est que, d'une part, on ne voit pas clairement la marche de la pensée de l'apôtre; l'ensemble reste obscur et voilé et, d'autre part, on ne saisit plus le lien qui existe entre elle et les circonstances qui la motivent. La pensée de l'apôtre apparaît ainsi morcelée, découpée en subdivisions interminables et sans cohérence interne. Il aurait mieux valu se faire une conception très personnelle de l'épître et s'inquiéter un peu moins de faire à chacun sa juste part. Voilà, croyons-nous, la principale lacune d'un commentaire dont le détail est toujours excellent, et qui donne des paragraphes isolés une explication généralement claire et heureuse si celle de l'ensemble ne satisfait pas entièrement.

L'espace nous manque pour entrer dans les détails. Nous aurions plus d'une réserve à faire. Nous nous contenterons d'une dernière observation. Pourquoi nos auteurs, qui, dans leur interprétation des termes essentiels de l'épître tels que δίκαιος, δικαιοσύνη, ἁμαρτία, ne négligent pas de discuter l'explication qu'en a donnée le théologien Ritschl, tantôt s'appropriant ses vues (p. 122) et tantôt les combattant (p. 130), ne font-ils aucune mention des vues non moins intéressantes et plus récentes qu'a émises M. O. Pfleiderer sur les mêmes points[1]? Ce savant critique n'a-t-il pas

1) O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 1890.

relevé l'analogie qui existe entre les notions qu'expriment les termes dont il s'agit et les notions correspondantes de la théologie rabbinique? Ce sont là des vues qu'il valait la peine de discuter.

Malgré les réserves que nous avons dû faire, nous tenons à dire encore une fois que le commentaire de MM. Sanday et Headlam est l'un des plus riches et des plus utiles qui existent. Il fait grand honneur à la science critique anglaise et à la série d'ouvrages que font paraître MM. T. et T. Clark[1].

Eugène DE FAYE.

JOSEPH JACOBS. — **Barlaam and Josaphat — English lives of Buddha.** — *Edited and induced by Joseph Jacobs* (Bibliothèque de Carabas, vol. X). Londres, 1896. D. Nutt.

M. Jacobs a choisi, parmi les versions anglaises de la légende de Barlaam et Josaphat, le récit inséré par Caxton dans sa *Légende dorée*, et un poème anonyme en sept parties publié à Londres en 1783 : l'un représente la première forme de la légende publiée en Angleterre; l'autre, insipide et incolore à souhait, atteste la longue popularité des deux saints outre-Manche. Les deux textes réunis donnent au total 56 pages; l'introduction de M. Jacobs en compte 132. M. Jacobs lui-même confesse de bonne grâce que l'introduction est la raison d'être du volume ; comme il avait fait déjà pour les fables de Bidpai, il se proposait de suivre l'histoire du Barlaam à travers les siècles, les langues et les pays, et il avait rassemblé déjà une abondante collection de matériaux quand parut la savante monographie où M. Ernest Kuhn traitait et pour ainsi dire épuisait le sujet. M. Jacobs ne se découragea pas, et il eut raison. Il restait encore une utile besogne à accomplir. Le travail de l'érudit allemand, rédigé sous la forme compacte et touffue où la science germanique aime à s'enfermer, avait besoin d'être transposé à l'usage du grand public ; la plume alerte et humoristique de M. Jacobs excelle à ces adaptations. Grâce à lui, les amateurs de folklore en Angleterre et ailleurs s'orienteront désormais sans peine parmi les problèmes nombreux que pose le Barlaam : des tableaux synoptiques dressés avec un art ingénieux et sagement distribués à travers le volume permettent d'embrasser d'un

2) Voir dans la *Theologische Literaturzeitung* (n° 11, 23 mai 1896) un article de M. Budde sur un commentaire des *Juges* de M. Moore dans la même serie.

seul coup d'œil un groupe de faits ou de données (table généalogique des traductions et des remaniements; généalogie de la parabole des Trois Cassettes; ordonnance comparée des principales paraboles dans les plus anciennes versions; la parabole de l'Homme au Puits sous ses divers aspects).

M. Jacobs a réparti son exposé en cinq chapitres : le Barlaam grec; les versions orientales; Barlaam en Inde; les Paraboles de Barlaam; Barlaam en Europe. Deux appendices donnent l'analyse comparée de la légende dans les anciennes versions, et l'analyse des paraboles accompagnée d'une littérature très fournie, sources, imitations, rapprochements. Si extensive que fût la bibliographie de M. Kuhn, M. Jacobs ne s'est pas contenté de la reproduire servilement, il a su l'étendre encore et l'enrichir. Mais c'est la discussion des origines du livre qui a permis à M. Jacobs de laisser un libre essor à sa fantaisie ingénieuse et de déployer ses ressources personnelles. M. Kuhn avait cherché à démontrer que l'original de nos Barlaams avait été rédigé en langue pehlvie par un chrétien de Perse, simplement à l'aide des traditions orales et sans le secours d'un texte indien. M. Jacobs repousse cette hypothèse : l'original du Barlaam, restitué par la méthode comparative, ne laisse pas transparaître une inspiration théologique; la recension hébraïque, sur les dix paraboles supplémentaires qu'elle contient, en a quatre qui se ramènent avec certitude à des originaux indiens. Le Barlaam n'est donc, comme le Kalila et Dimna, qu'une version en pehlvi d'un texte indien, et datant également du règne de Chosroès; M. Jacobs connaît même le titre sanscrit de l'original : *Bhagavân Bodhisattvaç ca.* Cette fois, M. Jacobs en sait trop, et les folkloristes avisés se garderont d'introduire dans leurs spéculations l'invention de leur confrère anglais.

On est un peu surpris de voir, dans ces recherches sur la propagation et l'altération de la légende bouddhique en Occident à travers le monde iranien, constamment négliger un facteur qui n'est pas sans importance. Le bouddhisme avait pris pied de bonne heure en Perse, et il paraît s'y être maintenu jusqu'à une époque tardive. Le roi Açoka-Piyadasi, dans ses édits, se flatte d'avoir « étendu les conquêtes de la religion chez les Grecs, dans le royaume d'Antiochus » ; le concile réuni sous son règne passe pour avoir délégué Mahâ-Rakkhita comme missionnaire chez les Grecs; les textes et la numismatique démontrent la prospérité du bouddhisme dans la Bactriane hellénisée. Au second siècle de l'ère chrétienne, la Chine reçoit du royaume d'An-si, communément identifié avec le pays des Arsacides, plusieurs bouddhistes instruits qui tradui-

sent les textes sacrés en chinois (An Chen-kao, An Siouen). Au temps de la dynastie des Wei, d'après les Annales dynastiques, il y avait dans le pays de Po-sse (Perse) des tours à plusieurs étages, et des temples dédiés au Buddha. En 530, on vint apporter du royaume de Po-sse à l'empereur Ou-ti des Liang une dent du Buddha. Un siècle plus tard, au témoignage de Hiouen-tsang, le royaume de Po-la-sse (Perse) a deux ou trois couvents bouddhiques, où l'on compte plusieurs centaines de religieux qui se rattachent à l'école Sarvâstivâda ; le pot de Çakya Buddha se trouve dans le palais du roi. Nous savons d'autre part, par les controversistes chrétiens, que le maître de Manès, Terebinthus, en passant de la Palestine à la Perse, prit le nom de Bouddas, et qu'un disciple de Manès en Perse fit de même : l'un et l'autre évidemment voulaient détourner au profit de leur doctrine le prestige d'un nom consacré. Un ouvrage de Manès, cité par Albiruni (*Chronology*, trad. Sachau, p. 190) nomme comme les auteurs des trois révélations antérieures Buddha dans l'Inde, Zoroastre en Perse, Jésus en Occident : il visait évidemment par cette triple filiation à grouper autour de lui les trois communautés religieuses qui constituaient le monde iranien au IIIe siècle. Détachés de l'Église indienne par les révolutions politiques de l'Asie centrale, les bouddhistes de l'Iran étaient hors d'état de préserver la pureté de leurs traditions contre les influences étrangères. La biographie du Maître dut s'altérer ainsi, et notre Barlaam peut bien n'être qu'un reflet de cette transformation ; il n'est pas nécessaire, en tout cas, que les matériaux mis en œuvre par l'auteur du premier Barlaam lui soient venus directement et immédiatement de l'Inde[1].

Sylvain LÉVI.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. — **Études sur le droit celtique.** (Tomes I et II. Paris, Thorin, 1895-1896. Tomes VII et VIII du cours de Littérature celtique.)

L'importance du droit celtique en lui-même et pour l'histoire de la civilisation indo-européenne est aujourd'hui généralement reconnue, en dehors même du groupe des celtistes, grâce surtout aux retentissants

1) M. Jacobs n'est pas un spécialiste, et il y aurait mauvaise grâce à lui reprocher ses erreurs de transcription, un peu trop nombreuses peut-être. A côté de ces fautes, il est fâcheux de rencontrer *Bournouf* (p. LXIII) et l'auteur des célèbres Décades de l'Asie appelé deux fois *Do Conto* (XLII et XLIII).

travaux de Sumner Maine. Ce qui a jusqu'ici arrêté le développement de ce genre d'études, c'est qu'il exige non seulement une connaissance sérieuse du droit et de l'histoire, mais encore une étude approfondie des langues celtiques et, en particulier, du vieil et du moyen-irlandais : qualités rarement réunies et que possède à un haut degré l'auteur de ces deux volumes. Historien et linguiste, M. d'Arbois de Jubainville était mieux préparé que personne par ses travaux antérieurs à aborder les problèmes aussi intéressants qu'ardus et complexes que présente le droit celtique.

Ces deux volumes sont le résumé d'un enseignement qui s'est poursuivi au Collège de France pendant une dizaine d'années. Diverses parties en ont déjà été publiées dans la *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, dans la *Revue générale du droit*, dans la *Revue celtique*. On se trouve donc en présence d'une collection d'études de nature et d'importance diverses, indépendantes, en partie du moins, les unes des autres. On serait, en conséquence, mal fondé à demander compte à l'auteur des raisons qui ont présidé à la disposition des matières et à la composition de son recueil. On peut cependant regretter de ne pas trouver en tête de la *Première partie* une étude sur les sources du droit irlandais ou, tout au moins, sur la date de la composition des lois en langue gaëlique. Cette étude se trouve précisément former le chapitre II de la *Deuxième partie* du tome I, à laquelle elle sert d'introduction, sous le titre de *Date de la rédaction du Senchus mór*. Le *Senchus mór* (grand recueil d'antiquités) est, en effet, le plus important des morceaux publiés dans les quatre volumes des *Ancient laws of Ireland*[1]. Or, le plus ancien manuscrit du *Senchus* date du XIVe siècle. Si la composition de ce recueil n'était pas plus ancienne, sa valeur deviendrait plus contestable et la critique n'en aborderait l'étude qu'avec précaution. Mais tout le monde est d'accord pour la reporter à une date antérieure.

Précédemment, dans la *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger* (4e année, p. 159), M. d'Arbois de Jubainville admettait, comme les éditeurs du *Senchus mór*, la tradition irlandaise suivant laquelle la rédaction du recueil serait antérieure à saint Patrice, sauf quelques retouches dues à l'influence de l'apôtre de l'Irlande. Aujourd'hui, il est d'avis que le *Senchus* a dû être composé vers l'an 800, dans les premières années du IXe siècle, en exceptant naturellement une

1) *Ancient laws and institutes of Ireland*, 4 vol., 1865-1880.

partie des gloses qui sont beaucoup plus récentes et peut-être de l'époque des manuscrits. Il apporte à l'appui de son opinion des raisons de nature et de valeur diverses.

Il fait remarquer tout d'abord que le texte du *Senchus* était connu avant 1100. Il est, en effet, cité, suivant l'expression de l'auteur, dans un manuscrit de cette date, le *Lebar na hUidre* et dans un autre à peu près contemporain de ce dernier, le *Liber Hymnorum*. En réalité, il ne s'agit pas d'une citation, mais bien d'un court passage commun au *Senchus* et à ces deux manuscrits. On ne saurait en conclure qu'une chose, c'est que certains textes de droit étaient connus antérieurement à 1100, ce qui n'a rien que de naturel, le droit irlandais ayant eu une longue existence traditionnelle, avant d'être codifié. L'auteur corrobore son argumentation par une observation de linguistique. Le *Senchus* emploie dans le passage en question le prétérit en *-t*, *do-sn-acht* (*il les emmena*), tandis que dans les deux autres manuscrits on trouve l'équivalent *do-s-immaig* : le prétérit en *-t*, *dosnacht*, n'était donc plus bien compris au commencement du XIIe siècle, ce qui indique pour le *Senchus* une langue plus archaïque et par conséquent lui assigne une date plus ancienne que celle des manuscrits en question. Pour que l'argument eût toute sa valeur et eût force de preuve, il aurait fallu que les prétérits en *t* fussent réellement tombés en désuétude au XI-XIIe siècle. Or, ils sont en pleine vigueur non seulement dans la Vie tripartite de saint Patrice qui remonte au IXe siècle[1], mais même dans les Homélies tirées du *Leabhar breac*, manuscrit du XIVe siècle, et les Vies des saints tirées du *Livre de Lismore*, manuscrit du XVe.

Une preuve plus imposante est tirée de l'état de la civilisation en Irlande telle qu'elle apparaît dans le recueil : il n'y est jamais question de monnaie métallique. La monnaie de compte c'est : *cumal* (femme esclave), *sét* (bêtes à corne), *miach* (sac d'orge). Or, c'est dans la seconde moitié du Xe siècle que le *pinginn* (penny d'argent) apparaît, frappé et mis en circulation par les rois vikings de Dublin. Le *Senchus* serait donc antérieur à cette époque. Comme il est peu probable, suivant M. Arbois de Jubainville, qu'un document aussi considérable ait été compilé à une époque de guerres et de dévastations continuelles comme les IX-Xe siècles, on peut supposer avec vraisemblance que la rédaction remonte plus haut, au moins à la fin du VIIIe ou au commencement du IXe siècle[2].

1) *Tripartite life of Patrick*, part I, p. LXXXVI.

2) Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette dernière considération qui pourrait se

L'argument paraît spécieux et, de prime abord, décisif. Ce qui en fait la faiblesse, c'est qu'on pourrait tout aussi bien s'en servir pour établir que le *Senchus mór* est antérieur au christianisme en Irlande et même à la conquête de l'île de Bretagne par les Romains, ce que personne ne songe à soutenir. Les Celtes d'Irlande seraient, en effet, au IXe siècle, dans le même état de civilisation matérielle que les Celtes de Bretagne, à l'époque de la conquête romaine sous Claude.

Chez les Bretons insulaires comme chez les Celtes en général, et chez les Germains, au début de l'ère chrétienne, la richesse consistait surtout en bétail : c'était là, en quelque sorte, comme chez les anciens Latins (*pecunia*)[1] la monnaie courante. Cet état de choses a persisté incontestablement dans l'île de Bretagne, pendant la conquête romaine et même après. Mais de bonne heure il s'est établi un compromis entre le système ancien d'échange en nature et le système d'échange monétaire introduit et vulgarisé par les conquérants. Les monnaies avaient pour garantie et équivalent soit les biens meubles dont le bétail constituait la partie principale, soit les terres. C'est ce qui explique que le terme monétaire latin *scrupulum* (*scrúp'lu-*) ou *scripulum* soit arrivée à avoir chez les Gallois (*ysgrubl, ysgrybyl*) le sens de bétail, bête de labour. En vieux-gallois *scribl* est une monnaie. En Bretagne continentale, dans le cartulaire de Landevennec, il est question d'une donation de terres d'une contenance de 12 *scripuli* (§ 22). Pour des raisons analogues, le mot *sol'dus* (*solidus*), gallois *swllt* (valeur de un shelling), désigne aujourd'hui, en Bretagne armoricaine, sous le forme *saout* = **solt*[2], le bétail en général. Le terme générique pour le bétail, en Galles, comme dans la Cornouaille anglaise, *gwarthec*, vient vraisemblablement de la même racine que le latin *verto* (*gwarthec* = *vertĭcū*) et indique un objet d'échange. Dans les lois galloises qui ont été codifiées à la fin du Xe siècle et conservées dans des manuscrits dont le plus ancien remonte au XIIe, les évaluations sont régulièrement faites en têtes de bétail[3].

retourner contre l'auteur. Si on a éprouvé le besoin de codifier le droit coutumier, c'est que peut-être l'application en devenait plus difficile au milieu des invasions scandinaves et de l'état d'anarchie qui en était la conséquence.

1) *Pecunia* a eu souvent ce sens dans des textes de l'époque mérovingienne et carolingienne (v. Ducange).

2) *Swltt* a eu aussi, en gallois, le sens de trésor; en breton, il a, au moyen âge, désigné peut-être une propriété territoriale, analogue au *fiscus* de l'époque carolingienne (J. Loth, *Revue celtique*, IX, p. 272).

3) Sur ces questions chez les Bretons insulaires, cf. J. Loth, *Les mots latins*

Chez les Anglo-Saxons, chez lesquels la circulation monétaire était assez active [1], le mot *feoh* a souvent le sens de monnaie [2] et son sens propre est cependant bétail.

Dira-t-on que l'Irlande était dans une situation différente et qu'elle est restée complètement isolée du monde romain? Ce serait non seulement heurter du front la vraisemblance mais encore se mettre en contradiction avec l'archéologie et l'histoire. Si l'Irlande n'a pas été conquise par les Romains, qui en jugeaient la conquête facile et l'auraient certainement accomplie s'ils n'en avaient été détournés par le souci d'intérêts plus immédiats et plus vitaux, elle a été atteinte par leur influence directement peut-être, assurément par l'intermédiaire des Bretons. Rien n'était, *a priori*, plus naturel. Les côtes de la Calédonie et de l'Irlande se touchent presque au nord; nulle part l'Irlande n'est bien éloignée des côtes de la Bretagne. A l'époque romaine, les Scots s'établissent en Calédonie. Ils ont formé sur les côtes ouest et sud-ouest de l'île d'autres établissements auxquels les Bretons ont mis fin, les armes à la main. Le christianisme leur a été apporté par les Bretons et les rapports entre les monastères irlandais et insulaires n'ont jamais cessé. Si les Gaëls ont pris pied en Bretagne, les Bretons eux aussi sont allés en Irlande non seulement comme missionnaires, mais comme envahisseurs. L'*Epistola* de saint Patrice au roi breton Coroticus, que ce personnage soit un roi du pays de Galles même ou, ce qui est plus probable, un roi de Stat-Clutr ou des Bretons du nord, prouve nettement qu'au ve siècle encore les Bretons envoyaient des expéditions en Hibernie et en emmenaient de nombreux esclaves sans distinction de religion. Les mots latins passés en irlandais, et dont les plus importants ont été transmis par les Bretons, sont une preuve palpable de l'influence exercée par la civilisation romaine, payenne et chrétienne [3]. Il serait bien étrange que dans ces conditions l'Irlande du IXe siècle en fût restée, au point de vue matériel, à l'état où elle se trouvait avant l'ère chrétienne. Ces présomptions sont confirmées par les découvertes archéologiques et par des témoignages irrécusables,

dans les langues brittoniques, avec une introduction sur la romanisation de l'île de Bretagne, Paris, Bouillon, 1892, surtout pp. 45-46, 209, 215-216.

1) Paul, *Grundriss der Germ. Philol.*, II, p. 33.

2) Dans les lois d'Alfred, par exemple (*Ancient laws and institutes of England*, v. *Glossary* au mot *feoh*).

3) Cf. Güterbock, *Bemerkungen uber die lateinischen Lehnworter im irischen*, passim et surtout, pp. 91 et suiv. — Cf. Whitley Stokes, *Tripartite life*, I, p. CXLIV-CXCVII, *passim*.

qui nous montrent l'Irlande en relations commerciales suivies avec le monde romain. Tout le long de la côte orientale, on a trouvé, *en abondance*, des monnaies romaines allant de Néron à Honorius. A Coleraine, on a découvert, en 1884, deux mille pièces de monnaies et deux cents onces d'argent. Plusieurs de ces monnaies dataient de l'époque de la République [1]. L'influx monétaire a sans doute été moins actif pendant la période troublée qui suit le départ des Romains, mais n'a pu cesser complètement. Les relations avec l'île de Bretagne ont été interrompues. Les Anglo-Saxons même ont largement subi l'influence des Scots au point de vue religieux et intellectuel. Il a dû en être de même sur le terrain commercial [2]. L'Irlande commerçait aussi avec la Gaule. Quand les Francs veulent se débarrasser de Columban et lui faire reprendre le chemin de sa patrie, les autorités de Nantes ont sous la main un navire *quæ Scottarum commercia vexerat* [3]. Enfin des textes irlandais antérieurs même à l'époque à laquelle M. d'Arbois de Jubainville fait remonter la rédaction du *Senchus mór* font mention de monnaies. Sans parler des *solidi* mentionnés dans l'*Epistola ad Coroticum* attribuée avec vraisemblance à Patrice lui-même, il est question dans la *Confessio* du saint d'un *dimedio scriptuli* [4]. Or, le *scripulus* est également représenté sous la forme irlandaise de *screpul* dans le Glossaire de Cormac, dont il sera question plus loin. La collection des canons irlandais, qui date de la fin du VIIe ou du commencement du VIIIe siècle, connaît également ce terme [5] : *testamentum episcopi sive principis est X scriptuli sacerdoti* [6].

Le sens étymologique des mots *cumal* (femme esclave, servante), et de *bó* (vache) ne doit pas nous faire illusion. Ces termes représentent une-

1) G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, London, Hodder, 1886, pp. 15-16. Ces données sont tirées des *Proceedings of the Royal irish Academy*, t. II, 184-190; V, 199, VI, 442, 526; v. *Index* au volume VII.

2) Le commerce des esclaves était notamment florissant chez les Anglo-Saxons. C'était un des principaux articles d'exportation chez ces peuples qui paraissent avoir eu autant de goût pour la traite des blancs que les Anglais du XIXe affectent d'aversion pour celle des noirs : ils vendaient sans scrupule leurs compatriotes libres ou esclaves, jusqu'à leurs propres enfants (*Laws and institutes of England*, p. 21, § 12; cf. Lois d'Ine.)

3) Jonas, *Vita S. Columbani*, cap. XXII (cité d'après O'Curry, *On the manners and customs of the ancient Irish*, I, p. XVII).

4) Whitley Stokes, *Tripart. life*, p. 378, ligne 22, 372, l. 9.

5) Wasserschleben, *Irische Kanonensammlung*, p. 119, cap. VI, VII; p. 154 cap. II; p. 125, cap. XXVI. Il s'agit, bien entendu, de passages tirés des synodes irlandais et non de citations étrangères.

6) *Ibid.*, p. 184, cap. IV.

valeur fixe soit en métal brut[1] ou monnayé, soit en bétail, soit en terres, soit même en vêtements et en vaisselle[2]. La *cumal*, en vieil-irlandais, est l'équivalent de trois vaches[3], une monnaie de cette valeur[4], ou, comme le *scripulus*, chez les Bretons, représente une valeur en terres[5]. On lit dans les canons irlandais : « Princeps in sua morte potest commendare *pretium ancillae* (c'est le *cumal*) sive de mobili substantia sive de agro[6]. » Si le *Senchus mór* ne précise pas la valeur exacte des termes d'échange *cumal* et *bó*, c'est que sans doute elle ne faisait doute pour personne et était claire pour tout le monde suivant la nature de l'objet auquel ils s'appliquaient.

M. d'Arbois de Jubainville invoque encore en faveur de son opinion le fait qu'on trouve des citations du *Senchus mór* dans le Glossaire dit de Cormac, du nom du prince-évêque de Cashel qui fut tué dans une bataille en 907. Les deux plus anciens manuscrits de ce glossaire sont deux manuscrits incomplets du XIIe siècle. Le manuscrit complet le plus ancien est du XIVe siècle. Le Glossaire, tel que nous le possédons, remonte-t-il à Cormac ? M. d'Arbois de Jubainville le croit et en donne des raisons assurément ingénieuses, mais qui prévaudront difficilement contre l'impression que donne la langue de ce glossaire. Un bon juge en pareille matière, M. Whitley Stokes, ne croit pas qu'il ait été composé avant le XIe siècle[7].

1) Dans les morceaux épiques, par exemple : *cumala derg-óir*, des *cumals* d'or rouge (O'Curry, *Lectures*, III, p. 514). Sur les métaux précieux en Irlande, cf. Whitley Stokes, *Tripart. life*, I, p. CXVI.

2) Chez les Scandinaves, c'était un des objets d'échange. Dans le morceaux épique connu sous le nom de *Cath Ruis na ríg* (Bataille de *Ross na ríg*), la reine Medb emporte avec elle d'une expédition sur les terres ennemies, *du bétail, des vêtements, de l'or et de l'argent* (éd. Hogan, p. 4). Cf. *Trip. life*, p. 340

3) *Tripart. life*, p. 340. C'est aussi l'opinion d'O'Curry. Parfois sa valeur paraît plus considérable.

4) *Tripart. life* (Livre d'Armagh, additions à Tirechán, p. 340).

5) *Cormac's Glossary*, p. 146 : au mot *roga* : *cumal senorba*, une *cumal* de vieilles terres. Pour ce sens de *sen-orba*, cf. *oc buain orba*, moissonnant une ferme (*Trip. life*, p. 236, l. 1).

6) Wasserschleben, *Irische Kanon.*, p. 184, cap. 4. Il est également question dans le livre d'Armagh de *octo campi pondera*, id est, *vaccas campi octo* (*Trip. life*, addition à Tirechán). Le *screpul* et le *pingin* représentent aussi un poids déterminé de blé (*Cormac Glossary*, au mot *puingcne*). L'once (*unga*, *uinge*) apparaît souvent en vieil-irlandais (*Grammat. celt.*², p. 312, 1076, 304, 302, 303). Le mot existe en anglo-saxon (*yntse*). Il n'est connu en gallois qu'au moyen âge sous une forme savante : *uncyn*, *wncyn* (*Meddygon Mydfai*, p. 131, 134).

7) *On the Bodleian fragment of Cormac Glossary* (Philol. Society of London, 1891-1892).

Si M. d'Arbois de Jubainville n'a pas démontré d'une façon irréfragable que la rédaction du *Senchus mór* remonte à l'an 800 environ, il résulte néanmoins de son argumentation et surtout de l'étude approfondie du texte dont il nous donne les résultats dans ces deux volumes, qu'elle ne saurait être de beaucoup postérieure à cette date. En la plaçant entre le commencement du IXe et la fin du Xe siècle, on ne risquerait guère de se tromper. Stubbs [1] paraît se ranger, sur ce point, à l'opinion de Todd ; il ne serait pas impossible, d'après lui, qu'un recueil de ce genre ait pu être commencé du temps de saint Patrice, mais le *Senchus* ne saurait prétendre à cette antiquité, quoique les parties les plus récentes ne pussent être postérieures au IXe ou au Xe siècle. Zimmer ne croit pas que le *Senchus* remonte plus haut que la fin du Xe siècle, mais son opinion repose en grande partie sur l'interprétation des mots *berla féni* qu'il traduit par *langue des vikings*, ce qui est absolument inadmissible et rejeté par tous les celtistes [2].

Que le *Senchus* remonte d'ailleurs au commencement du IXe ou à la fin du Xe, son importance est capitale pour l'histoire du celtique. Il est incontestable qu'aucun autre document ne le reflète avec plus de fidélité. Le droit celtique dans le *Senchus* paraît avoir fort peu subi l'influence chrétienne, incontestablement moins que dans les lois galloises si remarquables cependant à divers titres et supérieures au point de vue du sens juridique, si je ne me trompe, aux lois irlandaises elles-mêmes. Pour comprendre qu'après plusieurs siècles de christianisme le droit celtique ait pu être codifié avec cette sûreté, il ne faut pas oublier qu'il existait, en Irlande, une classe de juges, jouant le rôle d'arbitres et d'interprètes de la coutume [3]. Le caractère traditionnel, la transmission orale se marque fortement dans la langue du *Senchus*, par des traces d'allitération, des expressions proverbiales, des sentences courtes, quelquefois énigmatiques, évidemment destinées à aider la mémoire en frap-

1) Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Ireland and Great-Britain*, vol. II, part II, p. 338, note.

2) *Keltische Beiträge*, p. 87 (*Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur*, t. XXXV, 1897). Reposant sur une erreur capitale et fausse dans ses résultats, l'étude de Zimmer n'en est pas moins très suggestive pour ces temps troublés du IXe et du Xe, en Irlande.

3) En vieil-irlandais, le nom du juge est au nominatif *brithem*, génitif *brithemon*, nomin. plur. *brithemain*, ce qui aboutit en irlandais moderne à *breho*, avec un *o* légèrement nasal, et *brehōn*, d'où l'expression *lois des Bréhons*.

pant l'oreille et l'imagination et qui devaient être expliquée par le maître, dépositaire de la science juridique[1].

Le premier de ces deux volumes d'étude de droit celtique est celui qui est de nature à intéresser le plus grand nombre des lecteurs. Il est divisé en deux parties. La première, de beaucoup la plus étendue, traite des différences fondamentales entre le droit celtique et les doctrines juridiques modernes, et se subdivise en cinq chapitres : le premier a pour objet la conception de l'État chez les Celtes et les rapports entre les constitutions de la société et la notion de la vie future. Le second a pour titre : *Le serment par les forces de la nature*. Le troisième est consacré au jugement de l'eau ; le quatrième au duel ; le cinquième, le plus étendu, le morceau capital de cette première partie, puisqu'il discute les principes constitutifs de la société et de la famille celtiques, traite de la composition en général, principalement de la composition pour meurtre.

Chapitre I. — M. d'Arbois de Jubainville, d'accord avec tous les bons esprits qui se sont occupés de cette question[2], établit que chez les Celtes, contrairement à la théorie moderne, l'État n'intervient pas dans les rapports des citoyens entre eux. Les familles qui le composent règlent à leur gré leurs relations entre elles. Si les deux parties ne s'entendent pas pour accepter un arbitrage, elles recourent légalement soit au duel, soit aux ordalies. Les Celtes n'avaient pas, en ce monde-ci, la vindicte publique, à moins qu'il ne s'agît de crime contre l'État. L'autre monde, pour eux, est une image de celui-ci. Il n'existe pas plus dans l'un que dans l'autre un pouvoir suprême punissant le méchant et récompensant l'homme vertueux. C'est au particulier ou à sa famille à poursuivre la réparation des dommages dont il a à se plaindre et qui ne cessent pas avec la mort : Valère-Maxime ne nous dit-il pas que les dettes non payées continuent à être dues au delà du tombeau (I, II, c. § 10 ; édit. Teubner-Halm ; cité d'après *Études celtiques*, I, p. 7). Il y a peut-être quelque exagération à affirmer la complète similitude de la vie sociale dans ce monde-ci et dans l'autre. Si la vie future devait être complètement l'image de celle-ci, on ne concevrait pas la conception chez les

1) On remarque les mêmes particularités dans les lois galloises. Les expressions frappantes, bizarres même dans leur concision, y abondent. C'est ainsi que le mot *untroedioc* (animal *à un pied*) désigne les *quadrupèdes* qui perdent toute valeur, s'ils viennent à être privés de l'usage d'un pied.

2) Cf. G. Stokes, *History of Ireland and the Celtic Church*. L'auteur n'est pas un celtiste, mais c'est un historien judicieux et impartial, d'une érudition solide.

Bretons comme chez les Irlandais anciens, d'une sorte de paradis celtique, d'une terre de l'éternelle jeunesse dont la mort ni la vieillesse n'approchent et à laquelle de leur vivant même certains héros privilégiés ont été appelés. Cette part faite à l'imagination celtique, la théorie de l'auteur est des plus justes et des mieux fondées.

Chapitre II. — M. d'Arbois de Jubainville établit par de curieux exemples que les anciens Celtes avaient coutume de jurer par le ciel, la terre et l'eau. Il y a, à mon avis, un souvenir et une adaptation du serment payen dans l'hymne irlandaise connue sous le nom de *Lorica Patricii*. Les paroles de Conchobar (le ciel est au-dessus de nous, la terre est au-dessous de nous, la terre tout autour nous environne) y semblent parodiées par : Christ est au-dessous de moi, Christ au-dessus de moi, Christ à ma droite, Christ à ma gauche[1].

Le serment de Loegaire que l'auteur rapporte d'après le morceau connu sous le nom de Bóroma est donné aussi dans les *Annales des quatre maîtres*, à l'an 467. Il y invoque comme garanties *le soleil*, *les vents et les éléments*. Le serment par le soleil est justifié et expliqué par ce passage de l'*Epistola ad Coroticum* : « nam sol iste quem videmus, illo jubente, propter nos quotidie oritur, sed *nunquam regnabit neque permanebit splendor ejus ; sed et omnes qui adorant eum in pænam miseri male devenient* » (Haddan and Stubbs, *Councils*, II, part II, p. 313).

Chapitre IV. — Ce chapitre est complété par le § 25 du chapitre suivant ; P. 209, l'auteur avance que le duel fut aboli en Gaule et en Grande-Bretagne par la conquête romaine. Pour la Grande Bretagne, le doute est permis. L'auteur a raison de rejeter le texte allégué par Ferd. Walter[2], mais il a eu le tort, pour étudier le droit gallois, de ne tenir aucun compte de l'édition des lois de Wotton[3], édition indispensable même après celle d'Aneurin Owen et qui, sur certains points, lui est supérieure. Wotton, homme d'une grande érudition, s'était fait aider par un Gallois, Moses Williams, très versé dans sa langue et auteur de bon nombre d'ouvrages en gallois. Il n'a pas eu à sa disposition tous les manuscrits dont s'est servi Aneurin Owen, mais il a tiré bon parti de ceux qu'il a consultés. On trouve chez lui de précieux articles qu'on chercherait en vain chez son successeur. C'est le cas pré-

1) Whitley Stokes, *Goidelica*, p. 151.

2) *Das alte Wales*, p. 467, notes 1 et 2, et non 21 comme le dit par erreur M. d'Arbois de Jubainville.

3) *Cyfreithieu Hywel Dda ac eraill seu Leges wallicæ ecclesiasticæ et civiles Hoeli boni et aliorum Walliæ principum*, etc. Londres, 1730, in-fol

cisément pour le duel. Livre V, chap. VIII, § 9[1], il est question du duel légal en ces termes : « Voici le neuvième cas (dans lequel un étranger acquiert la qualité de parent), le *duel légal* est déféré à quelqu'un, soit pour propriété, soit pour tout autre crime, et qu'il craigne de corps (par faiblesse de corps) d'aller au combat, et qu'un étranger se lève et lui dise : « Moi, j'irai au combat pour toi ; » et que par là il sorte sauf de ce conflit : celui-là (l'étranger) lui sera réputé pour frère ou fils de sœur en ce qui concerne recevoir le *galanas* (compensation en cas de meurtre de l'étranger en question) ou le payer pour lui (au cas où il serait tué). » Ce texte porte, dans l'ensemble, tous les caractères de l'antiquité. Il paraît donc incontestable que si Howell Dda, influencé par les évêques et les prêtres dont il avait voulu la collaboration, a proscrit le duel de son code, il l'avait trouvé encore en vigueur, et il n'est même pas prouvé qu'il ait réussi à le faire disparaître complètement.

Chapitre V. — L'auteur commence par établir que l'usage indo-européen de la composition présente, chez les Celtes (Gaëls et Bretons), ce trait original et caractéristique que la loi établit une distinction entre le *prix du corps* fixé invariablement pour tous les hommes libres et le *prix de l'honneur* qui s'ajoute au prix du corps et dont le montant dépend de la dignité de celui qui a été tué, blessé ou injurié[2]. L'auteur est ainsi naturellement amené à étudier, d'après le prix de l'honneur, la hiérarchie sociale, la procédure criminelle; puis il passe à la famille et aborde la question si controversée du mariage indo-européon et du mariage celtique.

Ce qui a contribué à obscurcir encore ces difficiles questions, c'est qu'on les a presque toujours abordées avec des idées préconçues. Les uns, partant d'abstractions philosophiques plutôt que de l'observation exacte et scientifique des faits, soutiennent chez les Indo-Européens l'existence non seulement de la polygamie mais même de la polyandrie et de la filiation légitime par la mère qui en est une des conséquences. Ils oublient que les Indo-Européens, à l'époque de leur unité, n'étaient pas

1) *Nawfed affaith (carennydd) yw : O daw ornesd gyfreithawl ar ddyn, ai am dir a daear, ai am gyflafan arall, ai arswydaw o gorph myned i ornesd, a chyfod, esdrawn a dywedud wrthaw : « mi a af drosat i ornesd », a'i ddiangc o hynny o'r achaws hynny : hwnnw a fydi ar fraint brawd iddaw, neu nai fab chwaer, i gymryd galanas neu i'w dalu drosdaw.* » Le manuscrit d'où ce texte est tiré est une copie extraite de divers manuscrits anciens (V. Wolton, *Codd. mss. notitia*, S. 3).

2) Cette distinction est trop absolue : v. J. Loth, *L'émigration bretonne en Armorique*, p. 115; pour l'Armorique, v. pp. 223-224.

ce que les Allemands appellent des *Naturvölker* et que l'époque de l'unité indo-européenne ne doit en aucune façon être confondue avec l'humanité primitive. Peuple relativement jeune dans l'histoire de l'humanité, les Indo-Européens étaient arrivés assurément à un degré assez élevé de civilisation. D'autres partant, au contraire, de l'idée d'une unité indo-européenne trop absolue, en sont presque arrivés à rédiger un code indo-européen aussi précis, plus rigoureux même, à certains égards, que le Code Napoléon. L'unité indo-européenne ne pouvait être plus absolue que l'unité des peuples européens actuels; le contraire est même probable. Or, que l'on prenne le pays le plus unifié d'Europe, la France, que de différences sous une apparente uniformité ! L'observation attentive des langues parlées a montré qu'il n'y a d'unité réelle, en linguistique, que dans la langue littéraire et encore pour un temps. L'unité nationale recouvre, en anthropologie, une foule de types divers[1]. En droit, il en est un peu de même : il n'y a d'unité qu'en droit écrit. Outre que l'unité indo-européenne n'a jamais été que relative et recouvrait, suivant toute vraisemblance, une foule de variétés dialectales, physiques et morales, elle n'a existé qu'à un certain moment, à une période reculée, et les différents peuples qui la composaient ont eu une longue existence séparée, exposés à des influences diverses, soit par leur mélange avec d'autres races, soit par les accidents de leur vie nationale. Écartant toute idée préconçue, on ne doit avoir dans la recherche du droit d'un peuple, d'autre *criterium* que l'étude de son histoire et de ses coutumes propres, sans trop s'occuper de les ramener à un type indo-européen quelque peu chimérique. L'analyse linguistique, à défaut de textes, peut être parfois d'un grand secours.

M. d'Arbois de Jubainville, partant du principe que la polygamie et la polyandrie n'existaient pas chez les Indo-Européens, les nient également chez les Celtes. Il n'ignore cependant pas les faits qu'on pourrait lui opposer et chez les historiens anciens, et chez les auteurs irlandais eux-mêmes. César (*De bello Gallico*, V, 14, § 4), Dion Cassius abrégé par Xiphilin (LXII, c. 6, § 3), Bardesane cité par Eusèbe (*Préparation évangélique*, VI, 10), Strabon, pour l'Irlande (IV, c. 5, § 4); saint Jérôme (*Adversus Jovinianum*, II, c. 7) sont, en somme, d'accord pour attribuer aux Celtes des îles Britanniques la polygamie ou, plus exactement la polyandrie. Un canon irlandais qui a été inséré vers l'an 700 de

1) Rien n'a plus contribué à fausser la science anthropologique que cette idée d'un type unique indo-européen; rien ne paraît plus opposé aux faits et à l'histoire.

notre ère dans la collection canonique irlandaise blâme la polygamie. Ce texte est corroboré par un passage de la Vie tripartite dans lequel Patrice exige pour l'évêché de Leinster un homme n'ayant qu'une seule femme[1]. Tout cela n'ébranle pas les convictions de M. d'Arbois de Jubainville ; trop préoccupé ici de droit indo-européen, il n'accorde d'autorité qu'à quelques récits qui favorisent sa théorie et passe outre aux autres, en se contentant de cette affirmation que les anciens peuvent avoir donné à des faits exceptionnels une importance exagérée : « on aurait tort, dit-il en note, p. 226, de croire qu'au temps de Strabon, tous les ménages irlandais fussent conformes à ce type; il est de même inadmissible qu'au temps de César toutes les familles bretonnes fussent constituées comme César le prétend. » Tout d'abord, est-il aussi certain que la polyandrie n'ait pas existé chez les Indo-Européens, à une certaine époque ou, tout au moins, chez certains d'entre eux ? Deux savants éminents, Schrader et Delbrück[2], condensant les résultats des nombreuses études qui ont paru sur cette question, sont d'accord pour repousser la théorie de l'existence de la polyandrie comme institution légale et régulière, à l'époque de l'unité, ainsi que celle de la filiation légitime par la mère. Néanmoins Delbrück est contraint de reconnaître qu'il a existé chez certains peuples indo-européens, pour des raisons diverses, une polyandrie mitigée, le mariage de plusieurs frères avec la même femme, ce que j'appellerai, avec l'Anglais Hopkins, la *phratrogamie*. L'épopée, le droit hindou en présentent des preuves irréfragables. L'Inde actuelle, dans certaines régions, la pratique encore : la femme peut avoir jusqu'à sept maris; les maris sont toujours des frères[3]. Comme corollaire à la phratrogamie, l'épopée hindoue, malgré certaines variations attribuables à des différences de degrés et d'époques dans la civilisation, met souvent la mère au premier rang dans le sein de la famille. Un texte des plus importants cités par Delbrück dit en propres termes : « le maître (professeur, éducateur) vaut plus de dix sous-maîtres, le père plus de cent maîtres, la mère plus de mille pères[4]. »

1) *Tripart. life*, p. 188, l. 27. Cf. V. Introduction, p. CLXVIII. Le mot est *fer-óensétche*, ce qui indique une femme légitime, par opposition à la concubine (*ban-chara*).

2) E. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, particulièrement IV, ch. XII. — Delbrück, *Die indogermanischen Verwandschaftsnamen*, Leipzig, 1889.

3) *Report of J. Davy on the Kandyan county*, 1821 ; cf. Delbruck, *Die indogerm. Verwandsch.*, pp. 541-545.

4) Delbrück, *Die indogerm. Verw.*, pp. 576-577.

Chez les Grecs, il semble qu'il y ait encore à l'époque classique des traces d'un état analogue. A Athènes, la loi qui donnait le droit au plus proche agnat, au cas où un citoyen mourait intestat, d'épouser l'*épiclère*, paraît inspirée du même esprit[1].

Il est reconnu que, chez les Grecs, le meurtre de la mère était considéré comme plus odieux et plus grave que celui du père. On l'a expliqué par des raisons de sentiment[2]. Il me paraît plus sûr d'y voir un reste de l'époque où la phratrogamie florissait. Enfin, d'après le témoignage formel de Polybe (XX, 6), la polyandrie ou plutôt la phratrogamie existait chez les Spartiates. C'était une conséquence à peu près fatale de la loi qui déclarait le κλῆρος indivisible et obligeait les frères à y vivre en commun.

Chez les Bretons insulaires, ce n'est pas non plus vraisemblablement à la polyandrie mais plutôt à la phratrogamie qu'il faut conclure d'après les passages des auteurs grecs et latins mentionnés plus haut. Nous trouvons un écho de cet état de choses dans un récit légendaire irlandais, cité par M. d'Arbois de Jubainville (p. 226, note) où il est question d'un roi fils de trois frères ayant épousé leur sœur.

La coutume si longtemps en vigueur chez les Germains et les Celtes de faire élever l'enfant par d'autres que par ses parents vient probablement d'une époque où les enfants ne pouvaient être revendiqués par aucun des frères en particulier[3]. On connaît par Tacite le rôle joué par les femmes dans certaines grandes tribus bretonnes (*Annales*, XII, 36, 40; XIV, 31, 35; *Histoires*, III, 45; *Agricola*, XIV)[4].

On s'est étonné de retrouver chez les Pictes une loi de succession basée sur le droit de la mère et on en a conclu que ce n'était pas un peuple indo-européen. Il semble, au contraire, qu'ils avaient mieux conservé que d'autres certains traits du droit breton à l'époque de César. Suivant Bède (*Hist. Eccl.*, I, 1) les Pictes n'ayant pas de femmes en auraient demandé aux Scots. Ceux-ci y consentirent *ea solum conditione ut, ubi res perveniret in dubium magis de feminea regum prosapia quam de masculina regem sibi eligerent; quod usque hodie apud Pictos constat esse servatum.*

1) Cf. pour les Hindous, Mayr, *Indisches Erbrecht*, p. 73.
2) C'est notamment l'avis de Wilamowitz-Moellendorf (*Hermes*, XVIII, p. 227).
3) Le ou les pères nourriciers avaient souvent plus de pouvoir que le père (Stokes, *Trip. life*).
4) V. J. Loth, *Emigr. bret.*, pp. 125-126; p. 225.

De ces divers faits, il semble résulter que la *phratrogamie*, sorte de polyandrie mitigée, a existé chez différents peuples de la famille indo-européenne, et notamment chez une fraction importante de la famille celtique. A-t-elle existé chez tous? n'a-t-elle pas des causes diverses? ne s'est-elle pas développée à des époques différentes? autant de questions vraisemblablement insolubles.

La deuxième partie du premier volume est une introduction au traité de la saisie mobilière privée dans le *Senchus mór*, et se divise en trois chapitres. Le premier donne une idée générale de la procédure irlandaise. Le second, qui a été discuté plus haut, traite de la date de la rédaction du *Senchus mór*. Le troisieme est consacré à des recherches sur la manière dont a été composée la première section du traité de la saisie mobilière. D'une importance et d'un intérêt moins général que la première partie, cette seconde partie sera fort appréciée surtout des juristes.

Je termine l'analyse de ce premier volume par quelques observations de détail.

P. xx. Il est question de la possession annale en Irlande exigeant l'an et jour. Cette expression existe encore en Galles et en Bretagne[1] et est courante dans les arrangements.

P. 88. *Eric*, payement complet, viendrait de *per-yeccū*, étymologiquement *guérison complète*. L'*e* long ne peut s'expliquer par **pĕr* (il faut supposer **ex-ro*); de plus, une forme *yeccū* avec *yod* initial persistant est peu vraisemblable : il faut supposer *yīccū* = *yēccū*. Le sens donné par M. d'Arbois de Jubainville est, en revanche, appuyé par des passages nombreux où *iccaim* est le sens de *je paye* (*Trip. life, Index of irish words*).

Ibid. Le vieux-breton *enep-uuert[h]* signifie bien littéralement *prix du visage* et métaphoriquement prix de l'honneur. Le mot simple *gwyneb*, visage, était même arrivé en Galles à signifier couramment honneur[2], comme le montre ce proverbe : *O gadw dy air y cedwi dy wyneb*, « en gardant ta parole, tu garderas ton honneur. »

1) Une fois l'an et jour expirés, il n'y a plus de contestation possible; par exemple, la pierre bornale posée (*min-bont*), en Haute-Cornouaille, au bout d'un an et un jour, la délimitation est acquise. Il semble qu'en Prusse le jour et l'an soient ou aient été une expression courante. Je lis dans *Mes souvenirs de vingt ans de séjour a Berlin*, de Dieudonné Thiébault, tome I à la page 225, ces paroles de Fréderic le Grand : « Si l'hydropisie monte jusqu'au ventre, quand cette partie aura acquis un grand volume, on lui fera la ponction, *et je puis toujours vivre le jour et l'an.* »

2) J. Loth, *Les Mabinogion*, t. II, p. 178, l. 21.

P. 120, note 2. L'auteur cite le cas des *Vaccaei*, peuple celtique d'Espagne, chez lequel on faisait tous les ans le partage des terres labourables. Il y a de nombreuses traces de cet usage dans l'Angleterre actuelle, et même en Bretagne, à l'île de Groix [1].

P. 130. A propos d'*ambactus* il eût été utile de rappeler le gallois *amaeth*, laboureur, cultivateur, qui remonte clairement à un vieux-celtique *ambacto-s*.

P. 162. On lit que les Belges avec quelques Celtes (les Parisii) conquirent la Grande-Bretagne au IIe siècle sur les Goideli (Gaëls) [2]. Les Belges s'établirent à l'est et au sud-est, mais il est fort possible qu'il y eût au delà, à l'ouest et au nord, d'autres populations différentes du groupe belge et des Goideli. Il n'est pas du tout prouvé que la majorité des Bretons se rattachât directement aux Belges.

P. 188, note. *Orba niad* est traduit par *héritage de nièce*; distraction évidente, amenée par *mac seathar* (*fils de sœur*) : il faut traduire *héritage de neveu* (*niae*, génit. *niath*, neveu; *necht*, nièce).

P. 235, note 1. Au lieu de *dywedut oc that*, lisez *dywedut oe that.*

P. 236. M. d'Arbois de Jubainville cite la forme bretonne *argourou*, dot, correspondant au gallois *argyvreu*. Le Pelletier cite une forme vannetaise encore existante, qui en est plus rapprochée : *argouvreu* [3].

P. 252. La traduction de *cumal sen-orba* par femme esclave est un contresens : voir plus haut, page 374, note 5.

P. 358. Le mot *cís*, rente, redevance, viendrait du latin *census*. C'est l'opinion courante; mais, dans ce cas, il faut supposer avec l'auteur, que *cis* remonte à une forme *cinsus* introduite tardivement par le clergé, comme *ingcis*, encens, car *cēsus* n'eût donné que *cias* ou *cés*, suivant la déclinaison, en breton *oe* [4]; si *cís* est celtique, il suppose *cēnsus*.

Le tome II, comprend la troisième et la quatrième partie. La troisième partie est une traduction et un commentaire de la première section du traité de la saisie mobilière privée dans le *Senchus mór*. La quatrième

1) Seebohm, *Village community*, p. 1 et suiv. , *Annales de Géographie*, t. I, (1891-1892), p. 275.

2) La forme galloise *Gwyddel* prouve que la forme primitive du nom n'était pas *Goidelo-*, ce qui eût donné *Guddel*, mais *Geidelo-* ou *Gaidelo-*.

3) *Argyfreu* est le pluriel d'un mot **are-cobro*; pour *cobro-*, cf. vieil-irlandais *cobar*, et les noms propres vieux-bretons *Cobrant*, *Cobrant-mōnoc* (d'où *Coventin*, *Corentin*).

4) Güterbock, *Bemerkungen*, p. 24; cf. J. Loth, *Mots latins en brittonique*, p. 109, et note 1, p. 114.

se compose du texte original et de la traduction juxta-linéaire des quarante-huit premiers articles du *Senchus mór*. Cette traduction est suivie d'un index de mots irlandais contenus dans la quatrième partie et est due à M. Paul Collinet, docteur en droit, élève de M. d'Arbois de Jubainville.

J'avoue ne pas bien comprendre l'utilité de la traduction juxta-linéaire en face de la traduction fort littérale qui sert de base au commentaire dans la troisième partie. Elle est complètement inintelligible pour ceux qui ne sont pas déjà familiarisés avec les tournures irlandaises et avec la construction de la phrase en gaélique. Enfin, abondance de biens ne nuit pas.

L'index des mots irlandais est, au contraire, parfaitement justifié et sera bien accueillie des celtistes. L'auteur ne s'est pas contenté d'éclairer les *Senchus* par lui-même ; il s'est référé à des glossaires sérieux et qui méritent toute confiance. Mais il en a laissé de côté de fort importants, parmi lesquels les *Index* (glossaires) des *Vies des saints du Livre de Lismore*, de la *Tripartite life*, de M. Whitley Stokes; le *Vocabulaire des Tribior-ghaoithe an bhdis*, de M. Atkinson, etc. Avec ces ressources, il eût été facile de compléter les renseignements qu'il nous donne, notamment sur les genres, pour lesquels l'index est assez souvent muet, ainsi que sur la déclinaison. En cas de doute, les langues brittoniques pouvaient être aussi de quelque utilité. L'index, qui est de M. Collinet, trahit chez son auteur une certaine inexpérience. Par moments, il semble ignorer les lois fondamentales de l'irlandais, particulièrement lorsqu'il a à s'occuper des formes verbales.

Do-airmim est une sorte de barbarisme. Il eût fallu *do-rímim* ou *do-rímu*. L'auteur confond deux séries de formes verbales obéissant à des lois différentes d'accentuation (voir sur ces lois, les travaux de Thurneysen et de Zimmer).

Ernim est à remplacer par *as-renaim*, d'autant plus que *érnim* est, en moyen-irlandais, l'infinitif très régulier d'ailleurs de ce verbe (*éx-re-* donne *ér-*; *ex-ré-* donne *as-ré-*).

Facabaim est un gros barbarisme à remplacer par *fácbaim* = *fo-ád-gabim*.

Air-gninim est donné comme présent d'un verbe dont le parfait est *ergeoin*, 3[e] pers. du sing. *Ergeoin* doit être rapporté à **as-gninim* (Zeuss, *Gr. Celt.*[2] : *asagninim*, gl. *sapio*; *asagnintar*; *coasagnoiter*). Pour *ergeoin*, il eût fallu le faire précéder de *nad id* qui expliquent sa forme[1].

1) Cf. *as-gen-su*, gl. *intellexisti*, Codex Mediol. 140 *b*, 39.

Tabairt ne devait pas être donné comme infinitif de *tabraim*, mais de *do-beirim* (vieil irl.); 1re pers. sing. *do-biur*; formes enclitiques : *ni tabair*, ou *ni tabur*; 1re pers. du pl. *do-beram*; forme enclitique : *ni taibrem*.

Réim est donné comme infinitif à *rethim*; *réimm* signifie bien *courir*, mais c'est *rith*, génit. *retho* qui est l'infinitif régulier.

E III : *us* dans *guidius* est donné comme pronom complément accusatif plur. Cette composition *paraît* justifiée par d'autres exemples, mais la coupe *guidsi-us* est peu justifiée, comme le montrent des formes comme *gabsus* : il n'y a entre ces formes qu'une différence d'orthographe phonétique, déterminée par les consonnes environnantes : cf. 1re pers. du sing. de l'aoriste *carsu* à côté de *lécsiu*; *arriu*, pour eux, à côté de *forru*, sur eux, etc. Je serais d'ailleurs fort porté à croire, avec mon collègue M. Dottin, que *guidius* doit s'expliquer comme une 3e pers. du sing., relative ou non, en tout cas *simple, non composée*, ne contenant aucune espèce de pronom suffixe.

Les mots composés sont coupés en général, suivant l'étymologie. Je relève cependant *in-dul* qui serait composé de l'article *in* et de *tul, taul*. On eût eu dans ce cas *intul* : cf. *in tanisiu*, en second lieu. La dentale ne subit jamais, en pareille situation, de mutation (*Gr. Celt.*², p. 179, 271, 608), d'après une loi qui joue également un grand rôle en cornique et en breton. *Indul* doit être coupé *ind-ul*.

On est étonné de voir traduire avec hésitation *sisc* par *sans lait*. Le mot est des plus sûrs : irl. *sesc*, gallois *hysp*, *hesp*, breton *hesp* et même *hesc* (qui est à sec).

Le mot *slat*, tentative de viol, eût gagné à être rapproché du terme gallois légal *llath-lud*, enlèvement de jeune fille, *llathludaw* ou *llathruddaw*, violer.

Ainme, traduit par calomnie, est donné sans indication de cas, ou comme un nominatif, dont le génitif est également *ainme*. Il faut sans doute rétablir : nominatif *ainim* (*ainimh*), génitif *ainme* (*ainmhe*) (*Tribior-ghaoithe an bhdis*, Vocabulary) : le sens est *tache, sujet de reproche*.

Ar-chor ne signifie pas *pose*, mais bien *action de lancer, jeter*, gallois *er-gyr*, id.

Attenn, mieux *aittenn*, gallois *eithin*, signifie non *genêt*, mais proprement *ajoncs*, genêt *épineux*.

Bac-lám a peut-être un sens plus général que *manchotte*, comme le montre l'irlandais moderne *baclámhach*; pour *bac*, cf. gallois et breton *bach*, croc, crochet, hameçon.

Bandte ne peut être identique phonétiquement à *bandha*, mais en est dérivé sans doute.

Bés serait plutôt à rapporter au futur qu'au présent.

Burach. Les glossaire du *Cath Ruis na ríg* donne des exemples identiques avec le même sens.

Caech : pour le sens de *fou*, cf. le gallois *coeg*, vain, creux, sot, niais; *coegio* a un sens curieux dans l'expression *coegio cysgu*, faire semblant de dormir. Le composé *coeg-lygad* a le sens de *petit œil, œil un peu clos* (Silvan Evans, *English-welsh Dict.*, au mot *eye*) ; cf. *coeg-ddall*, myope, à moitié aveugle.

Cethrocha. Il n'est pas exact de dire que ce mot soit un dérivé de *cethir*, quatre. C'est un composé de *cethor* (**qetru*, vraisemblablement; cf. gallois, *pedry-*), et de *cha* = **komt-s* : cf. pour la composition le breton *tre-gont*, trente.

Cleithe est traduit par *poutre* dans *sen-cleithe* qui signifierait *vieille poutre*. C'est une *sorte de tenancier* et en même temps une *sorte de tenure*, d'après la *Vie tripartite* (p. 72, l. 29 ; 80, l. 17 : v. *Index of irish words*. L'auteur attribue à tort le sens de *poutre* à Hogan, p. 189. Celui-ci traduit par *roof*, c'est-à-dire *voûte, toiture*, mais il donne sous le même mot, *sen-chleithe* et le traduit par *vassal*. Atkinson (*Tri birghaoithe*) donne *cléthi* avec le sens de *faîte, clef de voûte* et, par métaphore, chef (cf. le gallois *clwyd* dans *cronglwyd*, voûte; ce qui est une précieuse indication pour la construction des maisons celtiques à l'époque gaidelo-brittonique).

Comm est traduit par *baratte*. Il s'agit, en effet, vraisemblablement d'un vase creux. C'est un mot, je crois, assez rare dans ce sens, et il eût été intéressant d'avoir à ce sujet des références (pour *comm*, en latin, v. J. Loth, *Mots latins* p. 151). *Comm* a généralement le sens de *couvercle, couverture, protection*. M. Whitley Stokes donne un mot *cum* et le traduit avec hésitation par *vessel* (*On the medical glossaries of the mediæval irish*, p. 53, 58).

Croman est traduit par *crochet*. C'est un mot bien connu ayant le sens de *faucille* : cf. gallois *cryman*, même sens.

Il n'est pas absolument impossible que *cuicel* vienne de *conucula*, ou d'une forme voisine; je serais toutefois assez porté à croire que c'est un emprunt au brittonique : gall. *cogail*; bret. *keigel, kegil, kigel* : ces mots ne sauraient, en aucune façon, venir de *conŭcŭla* : *conucŭla* eût donné en gallois, suivant l'accentuation, soit *conogl*, soit *congol*.

Deorad ne peut être composé de *rad* ou de *rath*, comme le montre

l'irlandais moyen et moderne *deoradh* (Atkinson, *Tri-bir-ghaoithe*, vocab.).

Fidba, serpe : « c'est le latin *vidubium* » ; si cela veut dire que *fidba* est tiré de *vidubium*, c'est sans doute inexact à cause du gallois *gwyddif*, serpe : cf. breton moyen *gousifyat*, épieu. C'est peut-être la forme du vieux-breton *guedom* qui répondrait le mieux au nominatif irlandais *fidhbha*; *vidubium* paraît du gaulois latinisé, comme le dit M. Whitley Stokes.

Dingbail. Il eût été bon de rappeler *dingabim* (*Trip. life*, II, l. 6).

Gal, bravoure : *di-gal*, ne peut être composé de ce mot. Le gallois *dial*, vieux-gallois *digal*, vengeance, est à rapprocher plutôt de *galanas* prix du meurtre, et probablement de *galar*, douleur (irl. douleur, maladie). Ce serait la même idée qui a donné naissance à *éric* (cf. *iccaim*, je paye).

Inber, *rivière* : non : *embouchure d'une rivière, estuaire*; gallois, *ynfer*.

Lainnin est traduit par *cuiller de gril* : c'est, semble-t-il, un diminutif de *lann*, gril.

Lubgort : *lub* a plutôt le sens de *légumes*, *herbes*, que d'*arbrisseau*.

Maccru « génitif », ne peut être pour *maccrad* : le génitif de *maccrad* est *maccraide* (Atkinson, *Homelies*; cf. Hogan, *Cath Ruis na ríg*). *Maccru* doit répondre au *maccra* d'O'Reilly, *jeunes gens*, *collection de jeunes gens*.

Mess est traduit par *fruit d'arbre* : le sens propre est *gland* dans toutes les langues celtiques, gaëlique, gallois, cornique, breton.

Methle, traduit par *moisson*, paraît signifier plutôt *troupe de moissonneurs*, nom. *methel*, *meithil*, gén. *methli*, *methle* (v. Atkinson, *Tri-biorghaoithe*; Windisch, *Wörterb.*; Stokes, *Urk. Spr.*).

Rinde est traduit par *baguettes*, sur la foi des *Anc. laws* ; mais il signifie certainement *seau de bois, fait d'écorces* (Stokes, *Lives of saints*; cf. Windisch, *Wörterb.*, etc.).

Tel qu'il est, ce glossaire rendra assurément des services.

Il serait à désirer que M. d'Arbois Jubainville le complétât lui-même ou plutôt nous donnât un vocabulaire complet des *Lois*. Il n'aurait qu'à prendre pour type l'excellent vocabulaire d'Atkinson aux *Homelies from the Leabar brec*, qui, malgré quelques erreurs inévitables sur lesquelles on a peut-être trop insisté, me paraît être le meilleur qui ait encore paru. M. d'Arbois de Jubainville rendrait ainsi aux études celtiques un service inappréciable.

Cette analyse ne peut donner aux lecteurs une idée des richesses contenues, je pourrais dire, entassées dans ces deux volumes d'*Études sur le droit celtique*. L'historien des civilisations hellénique, latine, germanique y trouvera autant à puiser que le savant livré aux études de droit historique et que le celtiste lui-même. Je ne puis mieux résumer mes impressions qu'en disant que les *Études sur le droit celtique* sont le digne complément d'un des meilleurs livres qui aient paru dans ces dernières années, dû également à la plume de M. d'Arbois de Jubainville, les *Recherches sur l'origine de la propriété foncière en France*.

J. Loth.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Jacottet. — **Contes populaires des Bassoutos (Afrique du sud.)** — Paris, E. Leroux, 1895, in-16, xviii-289 pages.

M. J., qui est depuis dix ans missionnaire dans le Lessouto, a recueilli de la bouche même des indigènes un grand nombre de contes. Il en fait paraître aujourd'hui 23, en même temps que 60 énigmes ou proverbes. Tous ces récits merveilleux ont été contés en sessouto, soit à M. J. lui-même, soit à des amis, (et entre autres à M. et Mme Dieterlen) de la véracité et du sens critique desquels il se tient pour assuré. Ils sont tous inédits. M. J. a en portefeuille les matériaux d'un autre volume. Le recueil actuel contient quatre contes d'animaux (*Le Petit Lièvre, Le Chacal et la Source, Le Chacal, la Colombe et la Panthère, La Légende de la Tortue*) et dix-neuf contes merveilleux. Le volume se termine par une très bonne bibliographie du folk-lore bantou, que notre collaborateur M. René Basset a complétée dans le remarquable article critique qu'il a consacré à l'ouvrage de M. Jacottet dans la *Revue des Traditions populaires* (t. XI, n° 6, mai 1896 p. 265-270). Cet article contient tous les rapprochements utiles entre les contes recueillis par M. J. et les autres contes bantous : nous y renvoyons le lecteur.

Voici les épisodes et les récits qui présentent au point de vue de la mythologie comparée le plus vif intérêt :

1° P. 7-8, (*Le Petit Lièvre*). M. J. donne une variante de la légende de Médée et Jason ou du conte du Magicien et son Valet. (Le fugitif qui jette derrière lui des objets magiques qui deviennent pour ceux qui le poursuivent des obstacles presque infranchissables.)

2° P. 10-11. L'Avalement des eaux (même conte).

3° *Masilo et Masilonyané*, p. 47-54 : il y est question d'une vieille femme, emprisonnée sous un vase ; l'un des héros du conte la délivre. Elle monte sur son dos et l'oblige à la porter sans cesse. Pour s'en délivrer, Masilonyané la fait dévorer par ses chiens ; ils ne laissent d'elle, sur sa recommandation, que son gros orteil d'où sortent des vaches merveilleuses. Masilo jaloux tue son frère dont le cœur, transformé en oiseau, le poursuit en lui reprochant son crime. L'oiseau redevient Masilonyané et Masilonyané rentre en possession de ses vaches.

4° *Moselantja* (p. 78-98). Un jeune garçon Solo est dévoré par un monstre aquatique, Koyoko qu'il a bravé. Sa mère le venge et fait périr Koyoko sous les

piqûres des insectes venimeux. Elle s'enferme alors dans sa hutte pour s'y brûler vive et envoie sa fille Fenyafenyané à sa sœur, la femme de Masilo ; elle lui recommande de ne pas regarder derrière elle. La jeune fille désobéit et elle voit aussitôt à côté d'elle un animal étrange, Moselantja, qui l'amène à lui prêter ses vêtements. Moselantja réussit à se faire passer pour la jeune fille auprès de sa sœur et la nuit avec sa longue queue qui s'allonge à volonté elle dérobe toutes les provisions; toutes ses déprédations sont mises au compte de Fenyafenyané. Une vieille femme secourable fait découvrir la vérité à Masilo, le beau-frère de la jeune fille ; il tend à Moselantja un piège où elle tombe et périt. Mais une citrouille pousse à l'endroit où elle est morte et lorsque Fenyafenyané est devenue mère, cette citrouille vient chaque jour la battre. Masilo la frappe de son assagaie et de sa hache, le sang en jaillit; il la coupe en morceaux et la brûle. Un chardon pousse à l'endroit où la citrouille a été brûlée et ses graines s'acharnent contre l'enfant. L'une d'elles surtout semblait impossible à chasser ; Masilo s'empare d'elle, la pile et la brûle ; elle se change en graine de citrouille plus méchante encore. Il ne réussit à s'en débarrasser qu'en la moulant en poudre fine qu'il jette au feu.

5° *Nyokopatala*, p. 99-122. Deux colombes, comme une femme gémissait de n'avoir pas d'enfant, lui en créent magiquement par le procédé suivant : La colombe femelle fait à Nyokopatala une incision au sein gauche et en tire un peu de sang au moyen d'une ventouse et la verse dans une calebasse où il y avait un grain de sorgho blanc ; le mâle lui tire du sang du sein droit et le verse dans une calebasse où il y avait un grain de sorgho rouge. Ces deux calebasses sont placées dans un vase d'argile et un jour la femme y trouve deux enfants. Les autres femmes du chef n'avaient pour enfants que des corneilles, aussi, redoutant leur jalousie, cachait-elle son fils et sa fille. Le chef arrive cependant à les découvrir et il donne sa fille en mariage à Masilo. Les jeunes gens qui la conduisent à son époux se changent en *Mahelethoumas* (sortes de loups-garous) et la dévorent. Nyokopatala en est avertie parce que les vases où mangeait sa fille se brisent. Le cœur de la jeune femme s'envole sous la forme d'un oiseau au village de son mari, et grâce à une ruse des oiseaux qui vivent avec Soyané, Masilo s'empare d'elle et la transforme de nouveau en une belle jeune femme.

6° Dans le conte de l'*Oiseau qui fait du lait* apparaît un oiseau fantastique qui emporte les enfants de plusieurs villages sur ses ailes pour les soustraire à la tempête(p. 129-135).

7° Le conte de *Modisa-oa-dipodi* est l'histoire d'une jeune fille qui, chassée de chez ses parents, devient la femme d'un être invisible, qui est le chef d'un grand pays souterrain et finit par se montrer à sa fille sous sa vraie forme, avec un corps tout en fer (p. 136-154).

8° *Œuf* (p. 155-167). C'est l'histoire d'une jeune femme qui avait épousé un gros œuf dont avait accouché la fille d'un chef, et qui réussit à le transformer en homme au moyen d'une « médecine » que lui avait donnée son père.

Elle garde les fragments de la coquille et lorsque son mari, qui a pris une autre femme, la repousse loin de lui, elle le change de nouveau en œuf pour se venger. Elle ne lui rend sa forme humaine que sur la promesse qu'il la traitera mieux à l'avenir.

9° *Polo et Khoahlakhoubedou* (p. 168-177). C'est une interprétation à demi rationaliste de la légende très répandue de la femme-serpent. Il est à noter que lorsqu'elle s'est dépouillée de sa peau de serpent, il faut la protéger avec grand soin contre les rayons du soleil.

10° *Boulané et Senképeng* (p. 178-186). Le conte constitue une variante de l'histoire de *Modisa-oa-dipodi*. La jeune fille est donnée au maître des eaux, qui menace, si on ne la lui accorde pas, de faire mourir de soif toute la tribu.

11° *Koumongoe* (p. 187-205). Une jeune fille, Thakané, a fait jaillir de l'arbre merveilleux Koumongoé, auquel ses parents seuls avaient le droit de toucher, du lait pour son frère; pour l'en punir, son père l'a conduite à un village de cannibales pour qu'ils la dévorent, mais c'est lui qui est mangé. Thakané devient la femme du fils du chef; elle en a une fille qui, suivant la coutume, doit être mangée par le chef; elle la sauve en la confiant à une vieille femme qui vit au fond des eaux. Cette vieille ne consent plus tard à la rendre qu'en échange de mille têtes de bétail qu'on jette dans le fleuve. Le récit se termine par un épisode où le père de Thakané changé en rocher l'avale ainsi que son mari et tous ceux qui l'accompagnent. Mais un jeune garçon ouvre avec son couteau le ventre du rocher, il meurt et tous ceux qui étaient renfermés en lui s'échappent.

12° *Seilatsatsi-oa-Mohalé* (p.206-213). C'est l'histoire d'une jeune femme que sa mère, stérile jusque-là, avait mise au monde après avoir absorbé un breuvage magique. Il lui était interdit de sortir à la lumière du soleil. Pour avoir enfreint cette défense, elle est changée en termitière. Un sorcier lui rend magiquement sa forme première.

12° *Monyohé* (p. 214-225). Variante de l'histoire de la jeune fille devenue la femme d'un serpent d'abord invisible. Elle s'enfuit d'auprès de lui et au cours de sa fuite s'intercalent des épisodes pareils à ceux qui figurent dans les contes du cycle du *Magicien et son Valet*. Le serpent est tué. Sa mère brûle son cadavre et par des charmes en transforme les cendres, qu'elle a jetées dans un étang, en un beau jeune homme.

14° *Khoédi Sefoubeng* (p. 226-232). Il naît à un chef un enfant qui porte comme lui une lune sur la poitrine; les autres femmes du chef, jalouses du bonheur de la favorite, donnent ordre de le tuer et de le remplacer par un petit chien. L'enfant est jeté au fond de la hutte, parmi les pots. Successivement des souris, un grand bœuf, les crabes de l'étang prennent soin du jeune garçon que les femmes de son père cherchent à faire périr; il est retrouvé enfin par son père.

15° *Mosimodi et Mosimotsané* (p. 233-244). Une mère irritée contre sa fille parce qu'elle s'est servie pour son usage d'un pot magique qui lui donnait du

beurre, la moud vivante et jette la poussière qu'elle a ainsi produite dans un étang. Un crocodile refait avec cette poussière une nouvelle Mosimodi, et la rend à son père moyennant une sorte de rançon.

16° *Ntotoatsana* (p. 245-252). Une femme a été emportée par un tourbillon dans une tribu de Ma-tebélés qui n'avaient qu'une jambe, qu'un bras, qu'un œil et qu'une oreille. Elle devient l'épouse du fils du chef; elle est retenue dans sa hutte par la vertu de cornes magiques qu'il y a enterrées. Son frère, que ses deux filles retrouvent par hasard, lui donne un charme pour briser cette vertu. Elle s'enfuit, mais aurait été reprise, si un mouton noir qui l'accompagnait n'avait, à trois reprises, distrait l'attention de ceux qui la poursuivaient, par ses tours et ses gambades.

17° *Sèètètèlané* (p. 259-262). Une femme sort d'un œuf d'autruche qu'un pauvre chasseur a trouvé sur le sable et qu'il a rapporté dans sa hutte; elle l'épouse et il devient le chef d'un grand peuple; mais elle lui avait fait défense de l'appeler jamais fille d'un œuf d'autruche; il viole cette interdiction, elle disparaît et il redevient misérable comme autrefois.

18° *Sèhkolomi* (p. 265-270). Il faut relever dans ce conte la transformation volontaire d'un homme en serpent par des artifices magiques.

Ce résumé permet de juger de l'importance du recueil de M. Jacottet qui constitue l'une des meilleures contributions au folk-lore bantou.

L. Marillier.

A. Bastian. — **Die Denkschöpfung umgeben der Welt aus kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Uncultur.** — Berlin, H. Dümmler, 1896, in-8, II-211 pages.

A en juger d'après le titre, ce livre traiterait des idées que se font les sauvages et les civilisés de l'univers qui les entoure et dont ils font partie; il nous ferait donc connaître la conception que se fait l'homme à un certain état de civilisation et dans un milieu donné du monde ambiant. Et, en effet, on trouve de tout dans cet ouvrage : croyances et légendes, pratiques magiques et rituelles, théories métaphysiques et historiques, biologiques et mythologiques, avec, de temps en temps, une petite excursion sur le domaine de la science psychologique que M. Bastian paraît chérir tout particulièrement. Mais il est malheureusement impossible de tirer le moindre profit de ce livre : autant il est remarquable par la quantité prodigieuse de matériaux de toute sorte qui y sont accumulés et par l'érudition profonde de son auteur, autant il est mal construit : il lui manque tout ce qu'il faut à un « livre à consulter ». Pas de chapitres, des sections absolument arbitraires, une table des matières dont les expressions vagues, tleles que « la femme », « l'éternité », « racines », « cellules, » etc., sont au moins insuffisantes pour qui veut chercher un renseignement précis, et surtout, c'est là notre grief principal, aucun ordre, aucune suite dans les idées, un style bizarre

et difficile, des phrases incohérentes et coupées par d'innombrables parenthèses, des néologismes surprenants tels que « etwassig », « Washeit », « wundern[1] » — au sens de créer par des miracles (Wunder), — des notes qui ne se rapportent pas toujours à ce qui est dit dans le texte, etc. Il ressort clairement de ce que nous venons de dire qu'il est impossible de faire un compte-rendu de ce livre; nous le regrettons d'autant plus que M. Bastian est certainement l'un des hommes qui connaissent le mieux les questions d'ethnographie comparée. Il est vrai que M. Bastian s'excuse à plusieurs reprises de son mauvais style, mais cela ne peut en aucune façon modifier notre opinion : que, pour écrire un livre, il faut n'être pas l'esclave de ses matériaux et rester maître de sa pensée et de sa plume.

A. Dirr.

Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazenzis. Edd. Societatis Philologae Bonnensis sodales. — Leipzig, Teubner, 1895; petit in-8 de 12 et 137 p.; 2 m.

La vieille cité philistine de Gaza a été l'un des derniers refuges du paganisme dans sa lutte contre le christianisme. En l'an 400, alors que Porphyre était évêque de la petite minorité chrétienne dans cette brillante cité, il y avait encore huit temples païens, notamment le célèbre Marneion ou temple de Marnas, le vieux dieu local; le syncrétisme néoplatonicien s'y associait encore au vieux sensualisme des cultes cananéens pour combattre la religion des moines, et l'élément juif de la région faisait probablement cause commune dans cette lutte avec les païens (cf. Ep. 40 de saint Ambroise, la destruction des églises chrétiennes sous Julien l'Apostat). En 401 Porphyre put enfin célébrer le triomphe de sa foi. Avec le concours des troupes impériales il avait fait abattre le Marneion, fait rechercher dans les maisons les idoles cachées, pavé le chemin de l'église avec les dalles du sanctuaire païen cher aux femmes de Gaza, afin de ne leur épargner aucune humiliation.

Les scènes de l'introduction violente du christianisme à Gaza sont parmi les plus répugnantes de la persécution dirigée contre le paganisme par une Église qui oubliait que son principal titre de gloire avait été d'enfanter des martyrs et non des tyrans. Elles nous sont particulièrement bien connues parce que nous en possédons la description par un témoin oculaire, un diacre de Porphyre, nommé Marc, qui nous a laissé une biographie de son évêque, appréciée comme une des meilleures vies des saints. Jusqu'en 1874 elle n'était publiée qu'en latin. A cette époque elle fut éditée en grec par M. Maurice Haupt d'après un seul manuscrit de Vienne. Mais cette édition était difficile à se procurer. Les membres de la Société de philologie de Bonn en ont publié récemment une

1) *Wundern* veut dire « s'étonner ».

nouvelle dans la Bibliothèque Teubnérienne des auteurs grecs et latins, cette mine si précieuse de textes classiques à bon marché et néanmoins soignés. Ils ont pu consulter un manuscrit de la Bibliothèque Bodléïenne (Baroccianus graec. 238) du XI[e] siècle, collationné à leur intention par un maître de Balliol College, M. E. J. Palmer, et le cod. Ottobonianus graec. 92, du XVI[e] siècle, qui paraît dépendant de celui de Vienne déjà utilisé par Haupt. Leur édition, encouragée et, semble-t-il, patronnée par M. Usener, est appelée à rendre de réels services aux étudiants qui s'intéressent à l'histoire ecclésiastique. Elle est pourvue d'une série d'excellents indices.

J. R.

René Basset. — **Les Prières de saint Cyprien et de Théophile.** — Paris, Bibliothèque de la Haute-Science; petit in-8 de 52 p.

C'est ici le sixième fascicule des *Apocryphes éthiopiens traduits en français* par M. René Basset. Il contient la traduction des textes éthiopiens des prières de saint Cyprien et de Théophile, d'après les mss. 57 et 58 du fonds éthiopien de la Bibliothèque nationale, et du texte arabe de la Prière du même saint Cyprien d'après le mss. 309.

La Prière de Théophile est une longue formule magique, attribuée sans aucune raison au patriarche de ce nom; elle semble être originaire d'Éthiopie, à en juger par les noms des saints invoqués; elle est destinée à conjurer la fièvre et la dysenterie et d'autres maux encore et doit être accompagnée d'ablutions, d'exorcismes, de la récitation du Psaume CL. C'est un vulgaire spécimen de superstition éthiopienne.

Les Prières de saint Cyprien sont plus curieuses. D'abord les traductions de M. Basset prouvent que le texte arabe et le texte éthiopien qui en dérive ne sont pas identiques aux deux prières en latin qui existent sous le nom de saint Cyprien (*Oratio pro martyribus* et *Oratio Cypriani Antiochani quam sub die passionis suae dixit*), comme le croyait M. Zahn. Elles nous apportent ainsi de nouveaux témoignages à l'appui de l'autorité qui s'attachait dans les églises orientales à cet énigmatique Cyprien le magicien que l'on ne tarda pas à identifier avec saint Cyprien de Carthage, que d'autres traditions identifient avec saint Cyprien d'Antioche (cf. *Acta SS.*, 26 sept.), qui a inspiré à Calderon son *Magico prodigioso* et fourni plusieurs traits à la légende allemande du Faust, et qui pourrait bien n'être qu'un doublet légendaire du grand évêque de Carthage. Ce ne serait pas le seul des grands chrétiens d'Occident qui serait devenu en Orient une sorte de héros légendaire de la foi; Clément de Rome, saint Hippolyte sont devenus aussi chez les Orientaux des autorités en matière de constitutions et de canons ecclésiastiques. Saint Cyprien personnifiait admirablement l'ancien lettré païen devenant chrétien, c'est-à-dire passant du service

du diable au service de Dieu. M. Basset n'a pas voulu entreprendre la discussion historique de la légende. C'est grand dommage, parce qu'il n'y en a guère de plus curieuse et de plus intrigante pour un folkloriste ou un hagiographe.

La Prière éthiopienne de saint Cyprien est une macédoine de morceaux originairement distincts les uns des autres. Ont-ils été attribués indépendamment les uns des autres à saint Cyprien, puis combinés dans un recueil, ou avons-nous affaire à un recueil de formules magiques et liturgiques destinées tantôt à écarter les maléfices, le mauvais œil, etc., tantôt à la consécration de l'eau ou à la glorification du dimanche, recueil attribué tout entier à saint Cyprien d'après l'attribution de la première pièce et la plus importante? M. Basset se borne à de rapides indications des problèmes qui se posent ici. Il a voulu faire connaître des textes et non disserter à leur sujet. Il faut le remercier de mettre ainsi à notre disposition des textes inaccessibles pour la très grande majorité d'entre nous et d'apporter sa contribution à cette étude des apocryphes où il y a encore tant à faire et par où la théologie et le folklore se touchent. La précision de son esprit et la rigueur de sa méthode scientifique sont de précieux garants de la fidélité de ses traductions.

Jean Réville.

Lucien Fournereau. — **Le Siam ancien**, 1re partie. — Paris, Leroux (tome XXVII des *Annales du Musée Guimet*).

M. Fournereau a consigné dans ce volume une partie des observations et des découvertes du plus haut intérêt qu'il a faites au cours d'un long voyage d'exploration au Siam. Architecte, il s'est tout particulièrement attaché à reconstituer l'art antique, l'art brahmanique et sa disparition à la suite de l'invasion du bouddhisme, mais l'histoire des monuments et de leurs inscriptions est la source même de l'histoire religieuse de ce pays. Le vaillant explorateur a pris un grand nombre de photographies des ruines, qui, sous les ronces et les lianes, gardent le dépôt d'une belle civilisation artistique. Il nous livre ainsi des documents certains et des textes précieux.

Ce premier volume est consacré à l'archéologie, à l'épigraphie et à la géographie. A ce dernier titre il contient une admirable collection de cartes de l'Indo-Chine et de l'archipel de la Sonde, depuis la carte portugaise de 1517 jusqu'à celle de l'embouchure du Mé-Nam publiée par le Dépôt hydrographique de la marine française en 1878. L'illustration du livre avec ses quatre-vingt-quatre planches en phototypie est digne de tous les éloges et fait de cet ouvrage un instrument de travail de premier ordre. Sur l'interprétation des documents il nous faut laisser à de plus compétents la tâche de juger l'œuvre de M. Fournereau, mais en attendant ce contrôle qui ne peut être que le résultat d'une longue étude, nous avons tenu à signaler le livre, comme il le mérite, dans celles de ses qualités que tout homme d'études peut apprécier.

Il fait le plus grand honneur à l'auteur et au Musée qui publie les *Annales*.

J. R.

Raffaele Mariano. — **Francesco d'Assisi e alcuni suoi piu recenti biografi.** — (*Memoria letta all' Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli*). — Naples, 1896, in-8 de viii et 208 pages.

La lecture du travail de M. Mariano m'a causé une grande déception. Une récension de plus de deux cents pages due à la plume d'un professeur d'Université n'est pas chose banale, et, puisqu'il s'agit d'histoire, on s'attend à une belle séance de critique *historique*. On est bien vite détrompé.

M. Mariano s'est fait de la vie de saint François une certaine conception qui, d'ailleurs, ne ressort que d'une manière tout à fait confuse de la lecture de son travail. Mais cette conception sur quoi repose-t-elle? M. M. ne l'indique pas. Tout ce qu'il est possible de voir, c'est qu'il a un souverain mépris pour les minuties de l'érudition et pour la critique des sources historiques.

Il y a cependant une certaine érudition dont M. M. fait étalage; il aime le détail précis sur la vie privée des gens qu'il critique ou même sur leurs sentiments intimes. Il a commis de ce chef des erreurs vraiment regrettables.

Malgré ces graves défauts, la lecture de ce livre présente un très réel intérêt et si les historiens ne doivent s'attendre à y trouver ni données nouvelles sur la vie de saint François d'Assise, ni une mise en œuvre originale des anciennes données, ils y trouveront du moins la profession de foi de M. M. Les philosophes qui s'intéressent à l'évolution religieuse de l'heure présente et veulent savoir comment le monde lettré italien envisage le problème religieux et la situation ecclésiastique devront à côté des œuvres si connues de M. M. Gaetano Negri et Giacomo Barzellotti faire une place au présent travail de M. Mariano[1].

Lic. S. A. Fries. — **Betydelsen of Religionskongressen i Chicago.** — Stockholm. I. E. J. Bohlin, 1895, in-8, 66 p.

Les actes du Congrès des religions tenu à Chicago en 1893, publiés par M. Barrows, ont été presque entièrement traduits en suédois par le professeur de théologie du lycée d'Upsala, M. Bergstroem. Le fait que ces deux gros volumes ont trouvé un éditeur démontre déjà le très grand intérêt pris en Suède à la célèbre assemblée tenue à Chicago. Notre pays n'y avait qu'un représentant, mais plusieurs théologiens suédois ont suivi ses travaux avec grand intérêt. Pour ne citer

1) La *Civilta cattolica* (numéro du 16 mai 1896) vient de lui consacrer de longues pages d'une extrême sévérité.

qu'un exemple, l'ancien professeur d'exégèse à l'Université d'Upsala, le docteur Myrberg, prétend même dans sa revue *Bibelforskaren* « que l'importance, qui doit être attribuée au Congrès dans l'histoire du monde et de l'Église, ne peut guère être exagérée ».

M. Fries, pasteur à Stockholm, l'auteur de remarquables travaux sur la religion d'Israël, a consacré la brochure que nous analysons à une étude sur la valeur de semblables congrès, en s'efforçant d'éviter à la fois les engouements et les dénigrements que le Parlement de Chicago a provoqués. Voici les conséquences favorables que M. Fries attribue à des assemblées de ce genre :

1° Elles contribuent à répandre la connaissance de l'histoire des religions et montrent la place occupée actuellement par la religion dans le monde.

2° Elles servent la cause des missions chrétiennes. Les missions actuelles ne peuvent que profiter des critiques qui leur ont été faites au Congrès de Chicago.

3° Elles obligent les diverses religions à se développer.

4° Elles font ressortir que le christianisme est appelé à devenir la religion universelle.

5° Elles favorisent les efforts de ceux qui cherchent à réformer le christianisme, pour qu'il se manifeste dans toute sa pureté.

6° Elles fortifient et purifient l'influence de la religion sur l'homme.

7° Elles préparent les voies pour l'avènement d'une seule Église œcuménique, soit qu'elle devienne une réalité, soit qu'elle demeure à l'état d'idée régulatrice. La devise de cette Église sera : *Multitudo in unitate et unitas in multitudine.*

Nous ne pouvons pas reproduire ici le raisonnement entier de l'auteur. Nous nous bornerons à indiquer deux points, qui nous paraissent avoir un intérêt particulier, d'abord l'idée d'une religion universelle, puis l'idée d'une manifestation plus vraie de la nature intime du christianisme.

Il est évident que l'idee d'une religion universelle a fortement intéressé le Congrès de Chicago, mais pour nous comme pour M. Fries quelques formules abstraites, tirées de l'ensemble des religions actuelles, ne suffisent pas à constituer une religion. Le Congrès de Chicago a montré à ceux qui l'ignoraient que les religions ont une tendance à se spécialiser au lieu de se généraliser. On ne fabrique pas une religion ; elle doit avoir ses racines dans le passé, être, suivant le point de vue que l'on adopte, une religion révélée ou une religion historique. Un assemblage d'idées, une association de formules ne constitue pas une religion.

La nature de cette Revue ne nous permet pas de suivre l'auteur dans ses considérations sur l'opportunité d'une religion universelle. La création d'une nouvelle religion lui paraît impossible, à cause du caractère trop critique de notre société et de notre connaissance trop intime des lois de la nature et de l'âme. En tous cas M. Fries accorde une grande valeur à l'histoire des religions pour le développement ultérieur de la religion. Il cite le professeur Trœltsch de Heidelberg. « L'histoire des religions, dit celui-ci, devient de plus en plus la

base de tout travail théologique; elle a décomposé et transformé l'organisme entier de la théologie traditionnelle. » Le travail réformateur qui ne doit jamais cesser au sein des Églises aura ainsi dans la suite des congrès, dont il faut espérer que celui de Chicago n'a été que le commencement, une inspiration et un contrôle.

N. Söderblom.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 21 *février* 1896 : *M. Clermont-Ganneau* donne l'interprétation d'un cachet en pierre dure, de très petites dimensions, d'origine israélite, probablement du VIe siècle avant J.-C., destiné à être porté en médaillon ou en bague. Sous une uræus il porte deux mots hébreux dont les caractères rappellent l'écriture phénicienne antérieure à l'exil et qui signifient : « Que Jahveh soit compatissant » et « OEuvre de Jahveh ».

— *Séance du* 6 *mars* : M. *Collignon* décrit trois grandes fibules en bronze trouvées non loin de Thèbes en Béotie, dans une sépulture. Sur deux d'entre elles les dessins représentent des animaux dans le style géométrique de transition qui succède au style mycénien. La troisième représente une scène empruntée à la glyptique chaldéo-assyrienne : deux orants placés de chaque côté d'une plante sacrée ; au milieu un disque rayonnant.

M. *Maspero* annonce la découverte, à Philae, par le capitaine Lyons, d'une stèle qui porte une triple inscription en hiéroglyphes, en grec et en latin. La première, placée au sommet, mentionne les dieux de l'Abaton, Osiris, Isis et Horus, puis Khnoumou, dieu de la cataracte et de la Nubie, Sothis, dame d'Eléphantine, et Anoukit, également d'Éléphantine. L'inscription proprement dite est trop mutilée pour qu'il soit possible d'en donner une interprétation complète; elle date de l'an 30/29 et se rapporte à des événements du pays de Pouanît et du pays des Nègres. Le texte latin apprend qu'il s'agit d'une révolte réprimée par Cornelius Gallus en l'an 1 d'Auguste comme roi d'Égypte, et de la réception d'une ambassade éthiopienne pour étendre au roi d'Ethiopie la protection de l'Empire romain.

M. *Graillot*, ancien membre de l'École française de Rome, a dégagé au pied des montagnes des Volsques, à Conca, les restes de plusieurs temples qui se sont succédé du IIIe au Ve siècle. Ses travaux, entrepris pour le compte d'un particulier, ont été arrêtés par ordre du gouvernement italien.

— *Séance du* 13 *mars* : M. *Oppert* signale la découverte par le P. *Scheil*, d'une inscription rappelant une donation faite par le roi Sin-Sar-ikur; d'après ce document, ce roi était le fils du grand Sardanapale. Il commente aussi des fragments de textes trilingues, que M. Dieulafoy croit originaires d'Ecbatane.

M. *Clermont-Ganneau* présente deux stèles de Nerab (près d'Alep), acquises par lui pour le Louvre, pour le compte de la Commission du *Corpus* des inscrip-

tions sémitiques. Elles portent de longues inscriptions en araméen archaïque avec le vieil alphabet que l'on retrouve sur la stèle de Mésa et dans les textes de Zendjirli.

— *Séance du* 20 *mars* : D'une communication de M. *Blancard*, de l'Académie de Marseille, il résulte que l'analyse d'échantillons de pierres pris dans les carrières de Phocée a prouvé que les stèles à idoles trouvées, il y a une trentaines d'années, dans le sol du vieux Marseille, ne sont pas du même grain que les pierres phocéennes. C'est un argument en faveur de leur origine phénicienne.

Le P. *Delattre* signale de Carthage la découverte d'une statuette figurant un personnage accroupi, chaque pied posé sur un crocodile et chaque main tenant un lion par la queue. La tète manque ainsi que la partie supérieure de l'inscription égyptienne gravée au revers. M. Maspero y reconnaît une amulette de la série de l'Horus sur les crocodiles et une formule magique contre les animaux nuisibles.

M. *Théodore Reinach* a reconstitué un papyrus gréco-égyptien, dont un fragment est à Berlin, l'autre au Musée de Gizeh ; c'est l'analyse d'un procès jugé par l'empereur Claude et son conseil, entre le roi des Juifs, Hérode Agrippa, et les agitateurs antisémites d'Alexandrie, Isidore et Lampon. Déjà condamnés pour les iniquités commises par eux sous Caligula, ces deux personnages ont cru se tirer d'affaire en accusant Agrippa. L'empereur ratifie la condamnation à mort déjà prononcée contre eux. Le contenu de ce document justifie entièrement le verdict sévère porté contre les antisémites alexandrins par Philon (voir plus bas dans notre Chronique, p. 402).

— *Séance du* 1er *avril* : M. *d'Arbois de Jubainville* entretient l'Académie de la religion des Francs avant leur conversion. Cette religion se rattache au paganisme germanique. Les deux classes de divinités chez les Germains étaient les Ansis on grands dieux (Odin scandinave, Wodan germanique) et les Albar ou génies inférieurs tels que fées ou lutins. Ces dénominations se retrouvent dans des noms propres francs : Albo fledi, la sœur de Clovis, signifie : « jolie comme une fée »; Alpheida, la concubine de Pépin d'Héristal et mère de Charles Martel, signifie : « qui a les qualités d'une fée. » D'après Jordanès les Goths appellent leurs chefs victorieux *ansis*, c'est-à-dire demi-dieux. Encore à la cour chrétienne de Chilpéric Ier on rencontre un seigneur du nom de « Ansevaldus », c'est-à-dire puissant comme un Ansis.

— *Séance du* 10 *avril* : M. *E. Le Blant* lit un chapitre d'un mémoire intitulé : 720 *inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, relatif aux pierres servant d'amulettes et portant des noms de divinités païennes, tels que Vénus, Sérapis, Esculape. Le même type est affecté parfois à des protecteurs différents. Ce qui est Sérapis pour les uns est le génie d'un ancien roi pour les autres. On y trouve aussi les noms d'Adonaï Sebaoth, Jehovah, Phta, des noms d'ange comme Gabriel, Michel, ou de patriarches comme Adam, Abraham.

M. *Foucher* adresse, par l'entremise de M. Senart, des estampages d'inscriptions qu'il a exécutés durant sa mission en Indo-Chine.

— *Séance du* 15 *mai* : M. *Léon Dorez* analyse le procès-verbal, récemment découvert par lui, des audiences de la commission pontificale chargée, en mars 1487, d'examiner les célèbres thèses de Pic de la Mirandole. Deux brefs inédits d'Innocent VIII sont joints à ce document. Ces pièces seront publiées prochainement avec d'autres trouvées par M. Thuasne, relatives au second voyage en France de Pic de la Mirandole.

— *Séance du* 22 *mai* : M. *Lejeune*, conducteur des ponts et chaussées a Guelma (Algérie), envoie le texte d'une nouvelle inscription chrétienne découverte non loin de cette ville : *Hic reliquiae beati Petri apostoli et sanctorum Felicis et Vincenti martyrum.* M. Héron de Villefosse pense que ces martyrs sont au nombre des habitants d'Abitina qni souffrirent pour la foi à Carthage le 12 février 304 et qui ont trouvé place dans les *Acta Sincera* de Ruinart.

— *Séance du* 5 *juin* : Le P. *Delattre* écrit de Carthage qu'il a ouvert vingt-sept nouvelles tombes puniques dans la nécropole dite de Douïmès à Carthage. Il y a trouvé, comme à l'ordinaire, des poteries, des figures d'animaux, des scarabées, mais de plus une lampe avec une inscription punique à la pointe sèche, garantissant son origine.

— *Séance du* 12 *juin* : *M. Chavannes*, professeur au Collège de France, lit un fragment d'une étude qu'il a faite sur les cinq inscriptions chinoises de l'Inde dont M. Foucher a envoyé les estampages à l'Académie (voir séance du 10 avril) et décrit, à ce propos, le mouvement religieux qui mit en relation l'Inde et la Chine vers la fin du xe et le commencement du XIe siècle de notre ère (la *Revue de l'Histoire des Religions* publiera *in extenso* le mémoire de M. Chavannes dans sa prochaine livraison).

*
* *

Publications diverses : *Les Fils de Dieu et les filles de l'homme dans la Bible* (gr. in-8° de 64 p., Paris. Lecoffre), par *Charles Robert*, de l'Oratoire de Rennes, est le tiré à part de deux articles qui ont paru en 1895 dans la *Revue Biblique* et qui ont pour but de faire disparaître le scandale de l'interprétation courante de *Genèse*, VI, 1-4 : le mariage des anges avec les filles des hommes. Dans une première partie, dite « Exposé des faits », l'auteur étudie le texte de la Genèse, les interprétations des Pères, le récit du Livre d'Énoch et les allusions qui se trouvent dans les Épîtres de saint Jude et de saint Pierre. La très grande majorité des Pères admet qu'il s'agit bien réellement des anges, sans se laisser arrêter par la difficulté que la nature spirituelle des anges ne s'accorde pas bien avec des passions charnelles. M. Charles Robert, à son tour, montre fort bien que l'expression *Bené-Elohim* ne peut désigner que les anges, mais il pense que le contexte oblige à reconnaître que les *Bénoth-hââdâm*, les

filles de l'humanité, ont désigné primitivement les femmes Caïnites. La tradition verbale primitive aurait raconté l'union de la race de Seth avec celle de Caïn. Mais, plus tard, les Israélites, séduits par les fables païennes, auraient fait des Séthites des anges et des femmes Caïnites les filles des hommes en général. Le récit primitif se transforma ainsi en mythe et l'écrivain sacré qui, plus tard, vint recueillir les traditions d'Israël pour les fixer par l'écriture, fut obligé de ménager les idées populaires, de même que « l'hagiographe breton doit laisser nos saints au milieu de l'auréole de leurs merveilleuse légendes, s'il ne veut froisser les sentiments de foi de nos vieilles populations » (p. 46).

Il y avait en Israël une croyance à une chute primitive des anges, mais elle fut dénaturée par l'imagination populaire et prit la forme tout à fait mythologique sous laquelle l'a présentée l'auteur du Livre d'Énoch. Dans l'*Épître de Jude* et dans la *IIe de Pierre* il n'est pas question de la fornication des anges, mais de leur chute par orgueil et par apostasie.

On lira avec intérêt la savante dissertation de M. Charles Robert. L'auteur lui-même ne contestera pas que les préoccupations apologétiques y sont dominantes. Au lieu de se donner tant de mal pour faire disparaître de la Bible un mythe — que l'on est bien obligé d'y laisser tout au moins à titre de concession aux idées populaires — il eût été infiniment plus simple de rechercher ce qu'il y a dans le texte sacré, sans se tourmenter des conséquences que l'interprétation peut avoir pour la foi. Il faut bien se convaincre, une fois pour toutes, que l'exégèse, lorsqu'elle est dominée par une conception doctrinale quelconque, positive ou négative, qui exclut d'avance comme entachée de nullité l'une des interprétations proposées, perd son caractère scientifique, quelle que soit d'ailleurs l'érudition de l'exégète. Dans le cas présent l'auteur me paraît avoir méconnu le fait que la notion des anges chez les anciens Israélites n'était pas la même que chez les Pères spiritualistes de l'Église du IVe ou Ve siècle et que, par conséquent, la difficulté d'un mariage charnel entre des anges et des femmes n'existait pas pour les premiers comme pour les derniers. Il est impossible de contester que dans la chrétienté primitive la chute des anges par suite de leur passion pour la beauté éphémère des filles des hommes a été l'un des exemples les plus populaires de la justice divine. Et il y a peu de mythes aussi beaux, aussi riches d'enseignements moraux que celui-là. Bien loin de déparer la Bible, il s'y trouve fort bien à sa place. Mais, alors même qu'il en serait autrement, il faudrait encore l'interpréter selon l'esprit des temps bibliques, et non d'après une philosophie de plusieurs siècles postérieure.

*
* *

Théodore Reinach: *L'empereur Claude et les antisémites alexandrins d'après un nouveau papyrus.* (Extrait du t. XXXI de la *Revue des Études juives.*) M. Théodore Reinach, combinant deux fragments de papyrus, l'un de Berlin

déjà publié par M. Wilcken dans *Hermès* (t. XXX, p. 485 et suiv.), l'autre du Musée de Gizeh, découvert et reconnu par M. Pierre Jouguet, membre de l'École française d'Athènes, a pu reconstituer à peu près le procès-verbal d'une audience criminelle présidée par l'empereur Claude à Rome, dans les jardins de Lucullus, le 30 avril et le 1er mai de l'an 40 après J.-C. Nous y voyons une tentative très curieuse des chefs des antisémites alexandrins, Isidore et Lampon, déjà connus par Philon, pour échapper à la condamnation capitale qu'ils ont méritée par leurs exactions et leurs intrigues, en se portant accusateurs contre Agrippa Ier. L'empereur, lié d'amitié avec le roi juif, repousse énergiquement ces accusations dont la teneur ne nous est pas connue.

Plusieurs détails de la restitution proposée par M. Reinach sont douteux; la provenance même du document n'est pas connue; il semble bien émaner d'un Juif ou tout au moins d'un rédacteur fort mal disposé pour les antisémites. Mais, en dépit de ces lacunes, le document retrouvé a une réelle valeur historique, d'une part, en ce qu'il confirme le jugement de Philon sur les antisémites alexandrins, la pire espèce de démagogues de l'antiquité, d'autre part en ce qu'il confirme l'importance, pour la cause des Juifs en général, de l'amitié entre les Hérodes, spécialement Agrippa Ier, et les empereurs. Ces Hérodes que les Juifs sectaires et intransigeants considéraient volontiers comme des renégats, ayant abandonné l'Éternel pour le monde, furent à mainte reprise la véritable sauvegarde de la liberté juive.

*
* *

M. A. *Sabatier*, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, a fait paraître chez Fischbacher la troisième édition revue et augmentée de l'*Apôtre Paul*. Quiconque s'occupe d'études sur le christianisme primitif connaît ce livre remarquable, incontestablement le meilleur ouvrage que nous ayons en français sur l'apôtre des Gentils et qui a mérité d'être traduit en plusieurs langues. La nouvelle édition n'est pas une simple réimpression. Le format est plus grand, l'impression moins serrée; les subdivisions sont plus clairement marquées; une table des matières permet de se retrouver plus facilement dans l'ouvrage; une carte permet de suivre plus facilement l'apôtre dans ses voyages missionnaires. Sur plusieurs points, enfin, M. Sabatier a complété ou rectifié ses assertions antérieures, notamment dans le chapitre relatif à l'église de Corinthe. D'accord avec M. Weizsäcker il reconnaît la succession suivante de la correspondance avec les Corinthiens : 1° Une lettre perdue, vers l'an 55, à laquelle il est fait allusion *I Cor.*, v, 9; — 2° La réponse des Corinthiens, visée *I Cor.*, VII, 1; — 3° Notre première Épître, apportée par Timothée, lequel ne réussit pas à calmer les divisions; — 4° Arrivée des émissaires judaïsants de Jérusalem; voyage de Paul à Corinthe, échec de l'apôtre; — 5° Lettre très énergique de Paul, perdue pour nous, apportée d'Éphèse par Tite, visée dans *II Cor.*, VII, 8, 11; cette lettre assure le triomphe des partisans de Paul; — 6° Notre seconde Épître.

On remarquera aussi une importante étude sur la notion du péché dans la théologie de Paul. L'ouvrage s'est enrichi ainsi à la fois des résultats acquis par les historiens postérieurement à la première édition et des produits de l'étude personnelle et de l'enseignement de l'auteur lui-même. Il réunit à un haut degré la connaissance approfondie du sujet, la dialectique historique qui met la pensée en étroite connexion avec les événements et les expériences de l'apôtre, enfin le sens des réalités religieuses, et c'est la combinaison de ces trois qualités, si souvent séparées, qui en fait toute la saveur.

*
* *

L'Histoire sommaire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne, par M. *N. Lamarche* (Paris, Fischbacher, petit in-12 de 91 p.: 0 fr. 60) n'a pas la prétention d'être un ouvrage scientifique, mais un petit manuel de vulgarisation à l'usage des cours d'instruction religieuse, avec cette très grande supériorité sur la plupart des manuels analogues, qu'il est fait par un homme d'esprit libre, au courant des principaux travaux scientifiques et qui en expose les résultats d'une manière généralement objective. Nous entendons par là que l'auteur affirme ce qu'il considère comme la vérité historique sans se demander si la tradition ou les enseignements des différentes Églises concordent avec son récit. Sa conclusion c'est que la théologie réputée chrétienne est à refaire, mais qu'en attendant le respect des convictions des autres s'impose à tous les chrétiens, au nom de la vérité historique et de la sincérité. En certains passages il y aurait des réserves à faire sur telle assertion de l'auteur; plus on simplifie, plus on généralise, plus aussi il est difficile d'être rigoureusement exact. Mais à notre connaissance il n'y a pas de résumé populaire meilleur que celui-là pour l'enseignement populaire.

J. R.

*
* *

Dans *La Psychologie des sentiments* (Paris. F. Alcan, 1896, in-8, XI-443 pages, chap. IX, p. 297-319), M. *Th. Ribot* a consacré un chapitre au sentiment religieux. Il distingue dans toute croyance religieuse un élément intellectuel et un élément affectif et semble attribuer au second une importance prépondérante. C'est sa présence qui distingue une religion au sens précis du mot d'une philosophie religieuse. Il distingue dans l'évolution du sentiment religieux trois périodes : « 1° Celle de la perception et de l'imagination concrète, où prédominent la peur et les tendances pratiques, utilitaires; 2° celle de l'abstraction et de la généralisation moyennes, caracterisée par l'adjonction d'éléments moraux; 3° celle des plus hauts concepts, où l'élément affectif se volatilisant de plus en plus, le sentiment religieux tend à se confondre avec les sentiments dits intellectuels. »

Il rejette la théorie de Max Muller sur l'origine de la religion et comme elle celle d'Herbert Spencer. Il fait procéder la période animiste par une période de

fétichisme ou naturisme où l'objet adoré est un objet concret, perçu par les sens et animé.

En réalité ces deux « moments » de l'évolution religieuse semblent plutôt deux formes de croyances contemporaines; le culte des morts se trouve partout où il y a des pratiques et des conceptions religieuses, si rudimentaires soient-elles.

L'élément affectif caractéristique dans cette première phase, c'est la peur; on redoute les esprits et les dieux plus qu'on ne les aime, on les aime cependant. Le sentiment religieux est tout d'abord « rigoureusement pratique et utilitaire; il est l'expression directe d'un égoïsme étroit. » Ce caractère se révèle dans les pratiques du culte, mais ce sentiment a en même temps un caractère social et l'unité du groupe s'exprime par la communauté des rites, on pourrait même dire qu'elle y réside.

L'évolution intellectuelle de la religion se caractérise : 1° par la conception toujours plus précise d'un ordre cosmique, d'abord physique, puis moral; 2° par la marche progressive d'une multiplicité presque sans bornes à l'unité, processus qui résulte de l'aptitude croissante à généraliser et à abstraire et qui n'est pas rigoureusement lié au premier. L'évolution affective est marquée par la prédominance graduelle des sentiments d'amour envers les dieux sur les sentiments de crainte et par la fusion du sentiment moral et du sentiment religieux, primitivement distincts. L'émotion religieuse qui tend à devenir une émotion intellectuelle est originairement une émotion complète; elle a les mêmes accompagnements physiologiques, que les autre émotions sthéniques ou dépressives, elle s'exprime au dehors par des gestes et des actes, les rites. M. Ribot consacre les dernières pages de ce chapitre à l'étude des formes morbides du sentiment religieux et s'attache à les mettre en parallèle avec les formes vives, mais normales encore, l'inspiration et l'extase.

L. M.

*
* *

La librairie Lecoffre (Paris, 90, rue Bonaparte) annonce la prochaine publication d'une série de volumes intitulée *Les Saints*, dont le programme semble avoir été tracé par M. Henri Jolly. Voici de quelle façon il s'exprime dans une lettre circulaire à ses collaborateurs : « Les promoteurs et les premiers adhérents de l'œuvre projetée sont des catholiques : ils tiennent donc à ce que cette œuvre demeure orthodoxe. Mais il leur a paru qu'il était temps de composer des vies de saints dans un esprit plus critique, plus littéraire, plus historique et surtout plus social que ce qui s'est généralement fait jusqu'à ce jour. C'est pourquoi les choix se sont portés de préférence sur les saints qui, non contents d'édifier les fidèles, ont agi plus visiblement sur la civilisation, sur les mœurs, sur les idées, sur la philosophie, sur la littérature même et sur les arts. »

Il s'agit, est-il dit plus loin, de faire rentrer le saint, avec tout l'honneur qui

lui est dû, dans l'histoire des sociétés humaines, c'est-à-dire de le traiter selon toutes les conditions que l'histoire exige. La science contemporaine a le devoir de faire un départ aussi juste que possible entre ce qui est simplement légendaire et ce qui est vraiment authentique dans les vies de ceux qu'elle étudie.

Nous répéterions volontiers, à propos de cette tentative très honorable, ce que nous disions plus haut à propos de l'exégèse : pour faire œuvre scientifique il faut commencer par se débarrasser de toute préoccupation d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Si votre jugement est fixé d'avance, votre enquête n'a plus de valeur. Nous ne doutons pas que la plupart des honorables professeurs qui ont promis leur concours ne soient tout à fait du même avis. C'est pourquoi on peut saluer l'œuvre avec confiance.

*
* *

Nous signalons encore les travaux suivants :

1° *Henri Omont. Journal autobiographique du cardinal Jérôme Aleander* (1480-1530), tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXV, 1. — Paris, Klincksieck). Aleander est également intéressant comme humaniste et comme homme d'Église, à cause des missions dont il fut chargé par Léon X et Clément VII en Allemagne au début de la Reforme luthérienne. Malheureusement les *Diaires* d'Aleander, conservés à la Bibliothèque archiépiscopale d'Udine, et le Journal autographe du même, acquis récemment par la Bibliothèque nationale de Paris, présentent une grave lacune justement à l'endroit où ils eussent été le plus intéressants pour l'histoire de la Réforme, de 1518 au mois de mars 1529.

2° *Max Bonnet. Acta Andreae cum laudatione contexta et Martyrium Andreae graece; Passio Andreae latine* (Paris. Klincksieck ; XIII et 80 p.), édition originale reproduite par l'auteur des *Analecta Bollandiana*, contenant la suite du « Codex Apocryphus » dont il a déjà publié ce qui concerne saint Thomas. Ce sont des formes tardives de la légende de saint André, pleines d'intérêt pour l'histoire de la légende.

3° Le premier fascicule de l'*Histoire de la langue et de la littérature françaises des origines à 1900* (Paris. Colin) contient, outre une préface de M. Gaston Paris, un premier chapitre consacré à la poésie narrative religieuse (vies des saints, contes pieux) par M. *Petit de Julleville* et le commencement du chapitre II sur les origines de l'épopée nationale, par M. *Léon Gautier*.

*
* *

Le onzième Congrès des orientalistes aura lieu à Paris du 5 au 12 septembre 1897. La commission d'organisation se compose de M. Ch. Schefer, président; M. Barbier de Meynard, vice-président; MM. Maspero et Henri Cordier, secretaires ; Aymonier, Guimet, Oppert, Schlumberger, Senart, de Vogüé, membres, et M. Leroux, éditeur et trésorier.

ALLEMAGNE

Publications : 1° *H. Zimmern. Beitraege zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, I : *Die Beschwoerungstafeln Zurpu* (Leipzig, Hinrichs). Cette première série de textes relatifs à la religion assyro-babylonienne est consacrée aux tablettes d'incantation groupées sous le terme *Surpu* dans la bibliothèque d'Assurbanipal. Il y en avait neuf; la première n'a pas encore été retrouvée; la cinquième et la sixième ont déjà été étudiées par M. Jensen ; les autres sont inédites. Ces textes sont très instructifs pour nous faire connaître les causes du mauvais sort et des malédictions divines d'après les croyances assyriennes.

2° *G. Jacob. Das Leben der vorislâmischen Beduinen* (Berlin, Mayer et Müller). L'auteur, privat-docent pour l'enseignement des langues orientales à l'Université de Greifswald, a groupé sous des chefs différents (habitation, vêtement, etc.), les particularités de la vie nomade des Arabes antérieurs à Mohammed, d'après les traditions énoncées par les anciens poètes arabes ou que l'on peut reconstituer d'après leurs données.

3° Le professeur *H. L. Strack* a publié chez Hinrichs, à Leipzig, un *Abriss des Biblischen Aramäisch*, contenant à la fois une grammaire, un dictionnaire et un texte révisé des fragments araméens de la Bible. Le prix n'est que de 1 m. 60. Cet ouvrage complète la grammaire araméenne de Kautzsch, publiée en 1884. L'importance de l'araméen est de plus en plus reconnue, non seulement à cause de l'étendue du domaine où il fut parlé, mais encore par le fait qu'il n'est pas douteux que Jésus a enseigné dans cette langue. C'est à ce dernier point de vue que M. *Arnold Meyer*, privat-docent de théologie à Bonn, l'a étudié dans un intéressant volume intitulé : *Jesu Muttersprache* (Leipzig). Il examine plusieurs passages parallèles des évangiles en les ramenant à un original araméen restitué. Nous signalons particulièrement ce qu'il dit de l'expression « Fils de l'homme ».

4° L'éditeur Hinrichs vient d'entreprendre une troisième édition revue, remise au courant, augmentée, de la célèbre *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, de Herzog. Les dimensions seront les mêmes que pour la seconde édition : il y aura 18 volumes à 800 pages, qui paraîtront par fascicules de 80 pages à 1 mark ou de 160 p. à 2 m. On donnera deux volumes par an. Il est inutile de faire encore ressortir l'utilité de cette Encyclopédie théologique. Elle est devenue l'instrument de travail indispensable pour quiconque s'occupe de théologie scientifique. Espérons que la nouvelle édition se montrera aussi indépendante de la servitude dogmatique que la précédente et que le caractère protestant confessionnel ne prévaudra pas sur le caractère strictement historique. Le nom d'*Albert Hauck* comme directeur de la troisième édition est de nature à inspirer confiance à cet égard. Son grand ouvrage sur l'« Église d'Allemagne sous les empereurs saxons et franconiens » a été généralement bien accueilli et dénote un véritable tempérament d'historien.

La première livraison que nous avons sous les yeux accuse déjà de grandes modifications sur l'édition précédente. Le premier article AΩ qui occupait deux pages en tient près de douze actuellement, ce qui semblerait indiquer que l'archéologie sera traitée plus généreusement qu'autrefois. Entre ce premier article et *Aaron*, le directeur a inséré un court article *Aachen*, où il a résumé les actes synodaux importants qui furent décrétés à Aix-la-Chapelle. Plus loin on a ajouté un article sur Ezra Abbot, le savant critique américain du texte du Nouveau Testament. L'article *Abendmahl* (Cène), jadis divisé en deux, le premier relatif à la doctrine luthérienne, le second à la doctrine réformée, est actuellement beaucoup mieux distribué en deux parties, l'une exégétique, l'autre historique, sous deux signatures différentes (Cremer et Loofs). Mais pourquoi faut-il que l'auteur chargé de l'exégèse ait cru devoir y mettre tant de considérations dogmatiques qui n'ont rien à faire avec l'interprétation historique du texte? Que les directeurs ne se dissimulent pas ceci : l'autorité scientifique de l'Encyclopédie sera en raison directe de l'énergie avec laquelle ils résisteront à la tentation de se concilier, en vue du succès commercial, un plus grand nombre de lecteurs déterminés uniquement par des considérations étrangères à la science.

Nous avons aussi le regret de constater que l'histoire des religions autres que le Christianisme et le Judaïsme n'est pas plus représentée dans cette nouvelle édition que dans les précédentes.

5° Le *Theologischer Jahresbericht*, publié sous la direction de M. *Holtzmann*, est entré dans sa quinzième année. Le premier fascicule contenant la revue des travaux exégétiques publiés en 1895 a déjà paru. L'Ancien Testament, traité par M. Siegfried, le Nouveau Testament par M. Holtzmann, offrent la même abondance de renseignements que dans les années précédentes. Voilà un bon instrument de travail.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs au christianisme antique (analysés par M. *Jean Réville*).

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-QUATRIÈME

ANGERS, IMP. A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

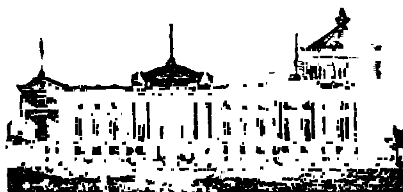
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, J. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

DIX-SEPTIEME ANNÉE

TOME TRENTE-QUATRIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1896

LES
INSCRIPTIONS CHINOISES DE BODH-GAYÂ

LE BOUDDHISME EN CHINE ET DANS L'INDE
AUX Xe ET XIe SIECLES

I

M. A. Foucher, chargé d'une mission scientifique en Inde, a récemment envoyé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres les estampages et les photographies de cinq inscriptions chinoises. L'une d'elles doit remonter au milieu du xe siècle de notre ère ; trois autres sont datées de l'année 1022 ; la dernière, de l'année 1033. Elles ont été découvertes à Bodh-Gayâ, sur l'emplacement du célèbre temple Mahâbodhi ; les quatre premières sont conservées dans l'Indian Museum à Calcutta ; la cinquième est aujourd'hui encore à Bodh-Gayà, dans la résidence du Mahant ou supérieur des prêtres çivaïtes. Ces inscriptions représentent, à quelques fragments près, la totalité des textes lapidaires chinois trouvés en Inde. Quoiqu'elles aient été déjà publiées et étudiées, il restait encore beaucoup à faire pour les bien comprendre. Nous avons donc entrepris, avec les secours que nous fournissait M. Foucher, un nouvel examen de ces monuments.

INSCRIPTION I

L'inscription que nous regardons comme la plus ancienne est gravée sur trois lignes horizontales couchées au-dessous d'un bas-relief ; la sculpture représente les sept Buddhas (Vipaçyin, Çikhin, Viçvabhû, Krakuchanda, Kanakamuni, Kaçyapa, Çakya) qui ont déjà fait leur apparition dans le monde, surmontés de la figure de Maitreya, le Buddha qui doit venir. Dans le fac-similé de ce monument qu'a donné M. Beal (*Two Chinese-Buddhist Inscriptions found at Buddha-Gayâ*, ap. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1881, new series, vol. XIII, pp. 552-572 ; et *Indian Antiquary*, 1881, vol. X, p. 193), Maitreya Buddha a été supprimé ; en outre, le commencement et la fin des lignes d'écriture sont invisibles. L'inscription n'a pas encore été déchiffrée, et pour cause : elle offre en effet des difficultés considérables ; les caractères, de dimensions fort petites, sont très mal gravés ; ils sont d'ailleurs placés à intervalles irréguliers les uns des autres, en sorte que souvent deux caractères se confondent et semblent n'en former qu'un seul. M. Beal (*op. cit.*) a publié de cette inscription une lecture extrêmement fautive et une brève analyse qui a été reproduite telle quelle par le général Cunningham (*Mahâbodhi*, p. 73). Dans une note récente (*T'oung pao*. décembre 1895, vol. VI, pp. 522-524), M. Schlegel a suggéré deux corrections heureuses à la lecture de Beal, et a proposé, pour une des expressions les plus embarrassantes de ce texte, une explication que je devrai contester.

Cette inscription n'est pas datée ; on peut cependant préciser d'une manière assez rigoureuse l'époque à laquelle il faut la rapporter. Elle a été gravée par des gens du pays de *ta Han* ou des grands *Han* (大漢國). Ces mots *ta Han* ne peuvent pas désigner les deux premières dynasties *Han* (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), sous lesquelles aucun pèlerin

chinois ne vint jusque dans l'Inde du centre. Il n'est pas davantage possible de penser aux deux royaumes barbares de *Ta-han*, dont l'un était situé près du lac Baïkal, tandis que l'autre paraît correspondre au Kamtchatka (cf. Schlegel, dans *T'oung pao*, vol. III, p. 161-162, et vol. IV, p. 334). La seule hypothèse plausible, c'est que l'inscription date des *Han* postérieurs, petite dynastie qui ne régna que cinq années, de 947 à 951 après J.-C. ; la partie de la Chine qui, était gouvernée par les *Han* postérieurs était appelée, de leur temps, le pays des grands *Han* (*ta Han kouo*), de même que dans les quatre autres inscriptions, nous verrons la Chine de l'époque des *Song* appelée le pays des grands *Song* (*ta Song kouo*). D'ailleurs cette hypothèse est confirmée d'une singulière façon par la considération suivante : l'inscription est contemporaine du bas-relief ; or le général Cunningham (*Mahâbodhi*, p. 74) disait déjà en 1892 : « Comme ces sculptures sont décidément de style médiéval, l'inscription ne peut pas, à mon avis, être plus ancienne que l'an 1000 après J.-C. » Le général Cunningham n'était pas sinologue et ne connaissait sans doute pas l'existence de la petite dynastie *Han* ; mais son sens de l'archéologie l'a bien guidé ; l'inscription n'est antérieure que d'une cinquantaine d'années à l'an 1000 ; elle date certainement des environs de l'an 950 de notre ère.

Avant d'aborder l'explication de ce texte, il est nécessaire de fixer le sens d'une expression très énigmatique qu'il renferme, c'est l'expression *cheng nei t'o* 生內陀. M. Schlegel y voit le mot sanscrit *saṃnaddha* qui est le participe passé du verbe *saṃ-nah*, et qui signifie « équipé ». Mais cette explication, quelque ingénieuse qu'elle soit, ne me semble pas admissible. Les mots qui commencent en chinois par l'articulation *ch* servent à transcrire une syllabe sanscrite commençant par une sifflante *palatale* et ne peuvent être l'équivalent d'un mot commençant par une sifflante *dentale* (exemples : *cha-men* 沙門 = çramaṇa ; *che-lo-i-to* 尸羅逸多

= Çîlâditya ; *che-kia* 釋迦 = Çakya, etc.). En outre, quelles que soient les bizarreries du style bouddhiste, ce serait un cas bien extraordinaire que celui d'une phrase chinoise au beau milieu de laquelle un participe passé, assez banal d'ailleurs, et n'ayant aucune valeur spécifique dans la langue religieuse, serait exprimé en sanscrit. Je crois donc qu'il faut chercher une autre explication.

Lorsque l'expression *cheng nei t'o* se présente pour la seconde fois dans l'inscription, elle est précédée du mot 往. Or les deux mots 往生 se trouvent souvent associés pour exprimer le fait d' « aller naître » au paradis. Nous relevons, dans le catalogue du Tripiṭaka (Bunyiu Nanjio, n°s 1513 et 1514), deux ouvrages dont les titres sont respectivement 往生淨土懺願儀 = « Règles rituelles pour la confession et la prière pour aller naître dans la terre pure (*Sukhâvatî*) », — et 往生淨土決疑行願二門 = « Sur deux moyens d'aller naître dans la terre pure, à savoir la solution des doutes et la pratique de la prière ». — Dans le titre d'un troisième ouvrage (Bunyiu Nanjio, n° 1478), les mots « terre pure » sont sous-entendus et les mots « aller naître » restent seuls : le 密咒圓因往生集 est un « Recueil de prières magiques pour *la cause parfaite d'aller naître* (dans le Sukhâvatî) ». Non seulement ce titre nous fournit l'expression 往生 sous la même forme isolée sous laquelle nous la trouvons dans l'inscription, mais encore il nous suggère une explication des deux caractères 內陀 ; « cause » se dit en sanscrit *nidâna* ; n'est-ce pas une transcription, imparfaite sans doute, mais phonétiquement possible, de ce mot que nous avons dans les deux syllabes *nei-t'o* ? *Wang cheng nei t'o*, c'est, comme dans le titre de l'ouvrage sanscrit précité, « la cause qui fait aller naître » (dans le Sukhâvatî) ; d'ailleurs, on peut dire tout aussi bien (comme nous le voyons dans la première ligne de l'inscription) *cheng nei*

t'o, c'est-à-dire « la cause de naître » ou « la cause qui fait naître » (dans le Sukhâvatî).

Cette explication nous permet de comprendre le sens général de l'inscription : un religieux nommé *Tche-i* avait formulé le souhait d'engager trois cent mille hommes à pratiquer la conduite qui donne la naissance supérieure, c'est-à-dire la naissance dans le Sukhâvatî, de répandre trois cent mille chapitres des sûtras qui peuvent conférer au croyant cette même naissance supérieure, de réciter lui-même ces trois cent mille chapitres ; l'accomplissement de ces œuvres méritoires devait avoir une efficacité telle qu'elle équivalait à la cause qui fait naître dans le Sukhâvatî ; en d'autres termes, si *Tche-i* réalisait son vœu, il obtenait par là-même comme récompense la naissance désirée. — Maintenant, *Tche-i* est arrivé dans les lieux saints ; il paraît avoir fait partie d'un groupe de pèlerins dont un certain *Koei-pao* était le chef : ce *Koei-pao* et ses compagnons sont précisément ceux qui ont obtenu, par leur conduite pieuse, la cause qui fait aller naître dans le Sukhâvatî ; *Koei-pao* est donc mentionné comme le premier des trois cent mille hommes qui pratiquent la conduite dont la récompense est la naissance supérieure ; *Tche-i* se nomme lui-même comme le second ; il cite un certain *Koang-fong* comme le troisième. S'il ne donne que trois noms, c'est sans doute que chacun de ces religieux se considérait comme le conducteur d'un groupe de cent mille hommes. L'inscription est ici endommagée et il est difficile de savoir exactement comment *Tche-i* et ses deux compagnons pouvaient espérer entraîner par leur exemple une telle quantité de personnes ; on voit cependant par la fin du paragraphe qu'ils ont bon espoir et qu'ils croient à leur réussite. — La seconde partie de l'inscription énumère plusieurs religieux qui avaient fait le vœu de sculpter une image de Maitreya Buddha. Ils ont maintenant exécuté leur œuvre et ont, en outre, représenté les sept Buddhas qui précédèrent Maitreya.

TEXTE

大漢國僧志義先發願勸三十萬人修上生行施三十萬卷上生經自誦三十萬卷如上功德迴向同生內院今至摩竭國望金
剛座伏過唯識座主歸寶與諸大德等同往生內院三十萬人中歸寶為第一人志義第二廣峯第三下依烈功第惠山品
重達全道工球其義日進惠秀智永奉昇清蘊等並願親奉刊勒慈尊今結良緣成此七佛已為

Inscription I

TRADUCTION

Le religieux *Tche-i*, du pays des grands *Han*, avait autrefois formulé le vœu d'engager trois cent mille hommes à pratiquer la conduite qui assure la naissance supérieure, de répandre au nombre de trois cent mille chapitres les sûtras[1] qui procurent la naissance supérieure, de réciter lui-même ces trois cent mille chapitres; d'un mérite tel que celui qui vient d'être nommé, l'effet en retour[2] est égal à la cause qui fait naître. Maintenant, arrivé dans le royaume de Magadha, il a admiré le trône de diamant, il a passé humblement devant le trône du Vijñânamâtra[3]. Le maître *Koei-pao* et une

1) Il n'y a pas de sûtra qui compte 300.000 chapitres; il faut donc traduire, non pas « le sûtra en 300.000 chapitres », mais « 3 0.000 chapitres de sûtras ».

2) Le sens des mots *hoei hiang* est nettement fixé dans la langue bouddhiste; cette expression désigne l'heureux effet produit par une bonne œuvre. Dans le catalogue du Tripiṭaka intitulé *Ta ts'ang cheng kiao fa pao piao mou* (cf. Bunyiu Nanjio, n° 1611), au-dessous du titre de l'ouvrage intitulé 甚深大回向經 (cf. Bunyiu Nanjio, n° 471), l'auteur du catalogue ajoute: 右說回向功德福報 « l'expression *hoei hiang* employée ci-dessus signifie l'heureuse récompense d'un mérite ».

3) A propos de l'expression 唯識座, qui se lit avec netteté sur l'estampage et la photographie de M. Foucher, M. Sylvain Lévi a bien voulu me donner les renseignements suivants: Parmi les épithetes du Buddha, le dictionnaire de Hemacandra mentionne le nom de *Vijñâna-mâtṛka*, qui signifie littéralement « qui a pour mère le Vijñâna »; cette expression, si l'interprétation en est juste, ne laisse pas que de choquer; *Vijñâna* est un mot neutre et le genie hindou repugnerait à lui attribuer un rôle maternel. Si on corrige *mâtṛka* en *matrika*, en substituant à l'*r* voyelle la liquide suivie d'un *i* (et cette confusion est tres fréquente dans les manuscrits), l'épithète signifiera « qui consiste seulement en connaissance », et sera l'equivalent de *Vijñâna-mâtra*, restitution a laquelle nous conduit la traduction chinoise 唯識 (uniquement-connaissance). Le terme de *Vijñâna-mâtra* rappelle directement par sa formation les termes de *Vijñânâkala* et *Vijñâna-kevala* dont la signification littérale est identique; ces deux derniers termes sont employés dans le système çaiva pour désigner les âmes qui ne sont plus que sous l'influence du seul

foule de bhadantas ensemble [ont obtenu? [1]] la cause qui fait aller naître; des trois cent mille hommes, *Koei-pao* fut le premier ; *Tche-i*, le second ; *Koang-fong*, le troisième ; au-dessous d'eux s'appuyant sur le rang qui lui assure un mérite éclatant, *Hoei-chan*, catégorie [2]... (?) [3] pénétrer l'œuvre efficace de la doctrine accomplie ; le sens de cela est de jour en jour plus proche [4]. — *Hoei-sieou*, *Tche-yong*, *Fong-cheng*, *Ts'ing-yun* et d'autres avaient tous ensemble désiré s'acquitter personnellement du soin de sculpter [l'image du] Vénérable Compatissant [5] ; maintenant ils ont accompli cette excellente œuvre, et, après avoir achevé ces sept Buddhas, ils ont fait [6]...

INSCRIPTION II

L'inscription n° 2 est datée de l'année 1022 ; dans cette longue composition littéraire, un religieux nommé *Yun-chou* célèbre la statue du Buddha du temple Mahâbodhi ; puis il loue les trois corps du Buddha, c'est-à-dire la triple forme sous laquelle le Buddha manifeste son existence ; enfin il chante les trois trônes qui correspondent à ces trois corps.

mala (impureté naturelle), parce que leurs actions ont été annulées par l'abstraction, la contemplation, la connaissance, etc., et qui sont dégagées de toute chaîne (cf. *Sarva-darçanasamgraha*, trad. Cowell et Gough, p. 120).

1) Deux caractères sont ici effacés : on ne distingue plus que la partie inférieure de droite du second : 貝 ; peut-être était-ce le mot 願 ?

2) La phrase n'étant pas terminée, la traduction de tout ce passage est incertaine. — Au-dessous du mot 品, un trait horizontal pourrait être pris pour le caractère chinois 一 *i* = un. Mais je crois que ce trait n'est qu'un vestige de l'encadrement qui entourait l'inscription.

3) Avant le mot 達, cinq caractères font défaut ; on distingue encore la partie de droite du cinquième : 重.

4) En d'autres termes, le pèlerin se sent de jour en jour plus proche de la réalisation de son vœu.

5) Le Compatissant n'est autre que Maitreya Buddha. L'expression 慈尊 = « le Vénérable Compatissant », se retrouve dans *I-tsing* (*Les religieux éminents...*, trad. fr., p. 176).

6) Les quelques mots qui manquent devaient sans doute donner un sens tel que celui-ci : ils ont fait cette inscription commémorative.

Ce monument a été reproduit par M. Beal (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1881, N. S., vol. XIII, p. 557); le fronton (cf. Cunningham, *Mahâbodhi*, pl. XXX, fig. 1) qui

TEXTE

大宋國傳經講論西河僧蘊述讚佛身座記蘊述別帝鄉來瞻佛境既覲
異跡靈蹤寧無福善欽讚者乎蘊述竭餘資於道樹北三十餘步刻鐫于
佛石塔一：所遐標三會安足之方財嚴不足以寫心法施兜恭而須腹
聊申荒句以讚無生讚覺座真容曰　大雄：氏悲物留真雖無宣演：
有靈神羣邪啟仰動識咸親二千年久月面長新　又讚曰　四八觀無
盡威顏衆好鮮頂山盤碧王目海秀青蓮萬字匈金聚雙眉毫雲纏奇哉
神異手：體絕塵煙因歌影體備讚真身佛身有三一一具讚讚化身曰
悲深月面真曾救火中人為子留醫法繫珠作友親三車開超覺路五教拂
迷塵懊惱沈淪日不逢物外身　讚報身曰　萬行僧祇滿凡出愛闔根
塵周淨織相好納江山佛佛身無礙心境絕攀永拋三有海自利體閒閒
讚法身曰　覺原周法界妙好偏沙塵湛湛無生滅冥冥絕果因居凡時
不俗在聖處非真我讚心言竭始逢清淨身三身既讚座亦須揚讚化身
座曰　五天有異跡六合內中生深透金輪底高昇地面平塵勞終不雜
水火豈能更時殄魔軍力安然獅子鳴　讚報身座曰　座高三界外色
頂上天居劫火終難到世工豈易模花王名異遠妙覺道堪都寶間塵沙
數長生偏太虛讚法身座曰無始無生滅縱橫絕去来凝然舍五趣寂靜
納三叉般若偈潛演勞怨障密擢雖經百萬劫杳杳離塵埃我將有相之荒
詞用讚無生之妙理似持蚑睦揆度穹隆豈知高下微表歸仰之懷令將
讚誦三身妙善兼及刻鐫千聖殊動並用奉福我本國　明王遐資聖壽
大宋　皇帝伏願命等天池之水滔滔而無滅無增福如神嶽之山岌岌而
唯高唯峻我　王更願此地當来位繼蠰佉之位他方後世名標月蓋之
名更有讚誦異跡靈蹤備錄行記　時大宋天禧年歲次壬戊乙已月標記
之耳　　　　　同禮佛鄉僧東京右街典教禪院義清義璘二人同
持金襴袈裟一條於摩訶菩提佛座上被挂已訖寄標於此方古記之

surmonte l'inscription représente le Buddha assis ayant à sa droite et à sa gauche la déesse Vajra Varâhî. Ce texte a été traduit en anglais par M. H. A. Giles (Cunningham, *Mahâbodhi*, pp. 69-71).

TRADUCTION

Mémoire sur les corps et les trônes du Buddha par le religieux *Yun-chou*, originaire de *Si-ho*[1], transmetteur des sûtras et explicateur des çâstras, du pays des grands *Song*.

Yun-chou quitta le territoire impérial pour venir contempler le pays du Buddha ; quand il eut vu les traces merveilleuses et les vestiges saints, comment aurait-il pu s'empêcher d'être le respectueux panégyriste de l'heureuse excellence? *Yun-chou* épuisa tout ce qui lui restait de ressources, et, à une trentaine de pas au nord du Bodhidruma, il cisela un [beau[2]?] stûpa en pierre des mille Buddhas[3]; il érigea un monument de longue durée sur le lieu où trois fois se poseront les pieds[4]. Quoique la hauteur de ses capacités ne fût pas suffisante pour exprimer par écrit ses sentiments, le bienfait de la Loi dépassait son respect au point de s'imposer à son for intérieur[5]. Il essaya de formuler quelques phrases grossières pour célébrer le non-né.

1) La sous-préfecture de *Si-ho* de l'époque des *Song* correspond à la sous-préfecture actuelle de *Fen-yang* 汾陽, préfecture de *Fen-tcheou* 汾州, province de *Chan-si* 山西.

2) Entre le caractère 所, qui est le numéral des édifices, et le nom de nombre 一, manque un caractère qui ne peut être qu'un adjectif qualificatif du stûpa (beau, grand, etc.).

3) Les mille Buddhas du kalpa des sages qui tous se sont assis sur le trône du diamant (cf. *Hiuen-tsang*, II, p. 460).

4) L'expression 三會安足 est embarrassante. 安足 signifie « poser les pieds à terre » ou « s'appuyer sur ses pieds ». *Hoai-nan-tse*, cité par le *Pei wen yun fou*, dit : 蝮蛇不可使安足, « les reptiles, on ne peut les faire s'appuyer sur leurs pieds ». D'autre part, on retrouve les mots 三會 dans l'expression 龍華三會 qui désigne les trois occasions dans lesquelles Maitreya Buddha fera tourner la roue de la loi sous l'arbre aux fleurs de dragon (cf. *I-tsing, Les religieux éminents...*, p. 25, n. 1). Je suppose donc que l'expression 三會安足 désigne les trois occasions dans lesquelles Maitreya Buddha posera ses pieds sur la terre. Peut-être cependant les mots 安足 désignent-ils les empreintes laissées par les pieds du Buddha.

5) Je traduis par « sentiments » et par « for intérieur » les mots chinois 心

Il loua en ces termes le vrai visage du trône de l'intelligence[1] :

O grand? — tu as compassion des êtres et tu maintiens la vérité;

Même quand tu ne te manifestes pas au dehors, —? existe ton influence surnaturelle;

Toutes les doctrines erronées s'ouvrent à toi et regardent à toi; — tout ce qui est mouvement et connaissance se rattache à toi;

Vieille de deux mille années[2], — ta face lunaire[3] se maintient pendant longtemps nouvelle.

et 腹 (littéralement : cœur et ventre) qui se trouvent souvent accouplés pour désigner ce qu'il y a de plus intime dans l'homme.

1) Le vrai visage du trône de l'intelligence 覺座眞容 désigne sans doute la statue du Buddha qui se trouvait dans le temple Mahâbodhi; on verra plus loin (p. 56) qu'un çramaṇa de l'Inde apporta en Chine le vrai visage du trône de diamant 金剛座眞容, c'est-à-dire, apparemment, une image de cette statue. Je signalerai ici une erreur que j'ai commise en traduisant l'ouvrage d'*I-tsing* sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident (p. 16, n. 1) : dans ce texte il est dit que le pèlerin *Hiuen-tchao*, étant arrivé au temple Mahâbodhi, 仰慈氏所制之眞容; j'ai traduit: « il admira la figure véritable qui a été faite du Compatissant ». Mais la statue qui se trouvait dans le temple Mahâbodhi était une statue de Çakyamuni Buddha, et non de Maitreya Buddha; nous savons, d'autre part, que cette statue fut faite par un brahmane qui se donna pour une incarnation de Maitreya Bodhisattva (cf. *Hiuen-tsang*, I, p. 142, et II, p 467) Il faut donc comprendre le texte d'*I-tsing* de la manière suivante : « il admira la figure véritable [de Çakyamuni Buddha] qui a été faite par Maitreya [Bodhisattva] ».

2) D'après M. Beal (*A catena of Buddhist Scriptures*, p. 116, n. 1), *Jen-tch'ao* 仁潮, qui écrivait sous les *Song*, dit, dans son ouvrage intitulé *Fa kie ngan li t'ou* 法界安立圖, que, depuis le Nirvâṇa du Buddha jusqu'à la première année de *Kao-tsong* (1127 ap. J.-C.), il s'est écoulé 2100 années; si l'auteur de l'inscription que nous expliquons admettait pour le Nirvâṇa la même date que *Jen-tch'ao*, on voit que, écrivant en 1022, il pouvait évaluer à 2000 années le temps écoulé depuis le Nirvâṇa jusqu'à lui.

3) La comparaison de la face du Buddha à la pleine lune est fréquente dans la littérature hindoue : 華嚴經云。面如滿月.目如蓮 « Le *Hoa-yen king* dit : Son visage est comme la pleine lune, ses yeux sont comme les lotus. »

Il fit encore cet éloge :

La contemplation des quatre fois huit[1] est sans limites; — la foule (des particularités) de ton majestueux visage est belle et rare.

La montagne de ton crâne est ronde comme une pièce de jade vert; — la mer de tes yeux fleurit comme les lotus bleus.

Ta poitrine qui porte le signe du svastika est comme un amas d'or; —les poils de tes deux sourcils sont comme un enroulement de nuages.

Très admirables sont tes mains divines et extraordinaires; — (tes vêtements?) et ta substance sont affranchis de la poussière et de la fumée.

Ayant ainsi chanté la substance de l'ombre, il entreprit de célébrer les vrais corps. Les corps du Buddha sont au nombre de trois; il les célébra tous l'un après l'autre.

Il loua en ces termes le Nirmâṇakâya :

La profondeur de la compassion est la vérité de ta face lunaire; — à plusieurs reprises tu as secouru les hommes du milieu du feu.

Pour tes enfants tu as laissé un moyen de guérison[2]; — tu as enfilé des perles[3] pour en faire les amitiés et les parentés.

Les trois chars[4] ont ouvert la route de l'intelligence; — les cinq doctrines ont abattu la poussière aveuglante.

Aux jours où l'on est haïssable et submergé (par les passions),—on ne rencontre point le corps qui est en dehors des êtres.

Il loua en ces termes le Saṃbhogakâya :

Ayant achevé les dix mille passages à travers les asaṃkhyeya kal-

1) C'est-à-dire des trente-deux laṣkaṇas.

2) « Le Vimalakîrtinirdeça sûtra dit : Il est le grand roi médecin; il excelle à guérir toutes les maladies » 維摩經云爲大醫王善療衆病. Cf. Tripiṭaka japonais, 露, 9e cahier, p. 13 r°.

3) Peut-être faut-il voir ici une allusion au rosaire.

4) Les trois chars 三車 sont les trois véhicules des Çrâvakas, des Pratyekabuddhas et des Bodhisattvas. D'après le *Saddharma Puṇḍarîka* (chap. III, trad. H. Kern, *Sacred Books of the East*, vol. XXI, p. 80-81; cf. Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 52 et pp. 369 et 371), le Buddha aurait prononcé une parabole dans laquelle il comparait les trois véhicules de son enseignement à trois chars tirés, l'un par des antilopes pour les Çrâvakas, l'autre par des chevres pour les Pratyekabuddhas, le troisième par des bœufs pour les Bodhisattvas.

pas[1], — il transporte tout être au delà des portes des affections (mondaines)[2].

La poussière originelle est de toutes parts purifiée de sa souillure; — une mutuelle harmonie pénètre les fleuves et les montagnes.

De tous les Bouddhas le corps n'a point d'obstacle; — de tous les cœurs[3] le domaine échappe à toute atteinte.

Pour toujours on abandonne la mer du Trailokya; — l'essence de l'égoïsme est entièrement supprimée.

Il loua en ces termes le Dharmakâya :

La plaine de la connaissance environne le domaine de la Loi; — la subtile excellence pénètre de toutes parts le sable et la poussière.

Très puissant, il est sans naissance et sans extinction; — très mystérieux, il est affranchi des effets et des causes.

Il demeure en tout temps sans être du monde; — dans sa sainte place il n'est point véritablement.

Quand les expressions de mon cœur louangeur ont été épuisées, — j'ai rencontré pour la première fois le corps pur et calme.

Les trois corps ayant été loués, les trônes devaient être à leur tour exaltés.

Il loua le trône du Nirmâṇakâya en ces termes :

Les cinq Indes possèdent ses vestiges merveilleux : — à l'intérieur des six directions il est né au centre.

En profondeur, il a pénétré jusqu'à la base de la roue d'or; — en

1) 僧祇 est une expression abrégée pour 阿僧祇劫. Les asaṃkhyeya kalpas, ou kalpas illimités, sont au nombre de trois : le premier va de l'ancien Çakya Buddha 古釋迦 à Çikhin Buddha 尸棄; le second va de Çikhin Buddha à Dîpaṃkara Buddha 然燈; le troisième va de Dîpaṃkara Buddha à Vipaçyin Buddha 毘婁尸 (cf. *Kiao tch'eng fa chou*, à l'expression *san a seng k'i*).

2) L'expression 愛關 peut être rapprochée de l'expression 愛網 = le filet des affections [mondaines]; cf. *Hiuen-tsang*, trad. Julien, vol. II, p. 425.

3) Au-dessous du mot 心, on lit le caractère 二 qui signifie deux; il faut donc lire deux fois le mot 心; la phrase commence par 心心, de même que la phrase symétrique précédente commence par 佛佛.

hauteur, il s'est élevé au-dessus de la plane surface de la terre[1].

Poussière et peine jamais ne l'atteignent ; — l'eau et le feu, comment pourraient-ils le modifier ?

Une fois il terrassa la force de l'armée de Mâra ; — pacificateur fut son rugissement de lion[2].

Il loua le trône du Sambhogakâya en ces termes :

Le trône s'élève au delà des trois mondes ; — son éclat culmine jusqu'à la demeure des devas d'en haut.

Le feu du kalpa[3] aura toujours de la peine à l'atteindre ; — comment les artisans de ce monde pourraient-ils aisément imiter ce modèle ?

La renommée de la reine des fleurs[4] est extraordinaire et s'étend au loin ; — (de même), la doctrine de la merveilleuse connaissance est puissante et glorieuse.

Comme un joyau, il s'est introduit dans le nombre des grains de poussière et de sable ; — doué de longue vie, il pénètre de toutes parts le grand vide.

Il loua le trône du Dharmakâya en ces termes :

Sans commencement, sans naissance, ni extinction, — ses traces universellement sont affranchies du passé et du futur.

Immobile, il aspire en lui les cinq voies[5] ; — silencieux et calme,

1) Cf. *Hiuen-tsang*, trad. Julien, tome II, p. 460 : « En bas il descendait jusqu'à l'extrémité de la roue d'or; en haut il atteignait aux bornes de la terre » 下極金輪上侵地際.

2) La prédication de la loi est souvent comparée au rugissement du lion. Dans l'inscription originale, le mot *che* est écrit sans avoir à gauche la 94e clef.

3) L'embrasement général qui est la fin de chaque kalpa.

4) M. Giles (Cunningham, *Mahâbodhi*, p. 70) traduit 華王 comme signifiant le roi Açoka ; mais je ne connais aucun texte qui autorise cette interprétation. Il ne me semble pas suffisant de dire qu'Açoka put être ainsi nommé parce qu'il eut pour capitale Pâtaliputra dont le nom en chinois est 華氏城. Les textes cités par le *Pei wen yun fou* montrent que cette expression désigne la fleur considérée comme la plus belle, par exemple la pivoine.

5) En général, on compte six *gatis* ou voies de l'existence. On trouve cependant assez souvent les gatis réduites à cinq; tel est le cas dans un passage du Saddharma Puṇḍarîka (*Lotus de la bonne Loi*, p. 81), à propos duquel Burnouf (p. 377) fait la remarque suivante : « Les Buddhistes du sud ont également une énumération des cinq voies de l'existence que je vois citées dans le Saṅgîti sutta du Dîgha nikâya; en voici les termes : *Pañtcha gatiyô, nirayô, tiratchtchânayôni, pêttavisayô, manussa, dêvâ.* Il y a cinq voies, savoir : l'enfer, une

il absorbe les trois calamités[1].

Les gâthâs de la prajñâ secrètement se répandent, — et les obstacles de la peine et de la haine mystérieusement sont repoussés.

Même après avoir traversé cent myriades de kalpas, — dans sa vaste profondeur il reste loin de la poussière immonde.

J'ai choisi ce qui avait la meilleure apparence dans mes expressions grossières et je m'en suis servi pour louer le beau principe du non-né. Je suis comme si j'avais pris la vue d'un moustique pour mesurer la voûte céleste; comment en connaitrais-je la hauteur? J'ai faiblement manifesté mes sentiments de foi et d'admiration.

Maintenant, je prends l'éloge que j'ai fait de l'excellence merveilleuse des trois corps, et en même temps les sculptures que j'ai exécutées des extraordinaires actions d'éclat des mille saints[2], et de tout cela je me sers pour procurer la prospérité au glorieux souverain de mon pays et pour lui offrir pendant longtemps une sainte longévité.

L'empereur de la grande dynastie *Song* désirait humblement que sa destinée fût comme l'eau de l'étang céleste qui est très abondante et jamais ne diminue ni n'augmente, — que sa prospérité fût comme la montagne du pic divin qui est très élevée et qui reste toujours haute et toujours majestueuse. — Mon souverain désirait, en outre, que dans ce pays à l'avenir il y eût continuellement quelqu'un pour occuper la place de Çaṅkha[3], — que dans les autres régions il y eût dans les géné-

matrice d'animal, le royaume des Prêtas, les hommes et les Dèvas ». Burnouf suppose que, dans cette énumération, les Asuras sont réunis à la catégorie des enfers. — On lit de même dans le résumé que donne *I-tsing* de la Suhṛllekhâ de Nâgârjuna : « De plus l'épître explique les cinq conditions (*gati*) : Fantôme (*Preta*), animal (*Tiryag-yoni-gata*), être humain (*Manuṣya*), être celeste (*Deva*), être infernal (*Nâraka*) » (trad. Ryauon Fujishima, *Journal asiatique*, nov.-déc. 1888, p. 423).

1) Les trois calamités sont la maladie, la guerre et la famine (*Fa yuen tchou lin*, chap. I, p. 13 r°). On remarquera que les deux mots 三災 sont écrits dans l'inscription sur une même ligne horizontale et se lisent *de gauche à droite*. Il en est de même dans la vingtième colonne pour les deux mots 如神.

2) C'est-à-dire les mille Buddhas en l'honneur desquels il a été élevé un stûpa; cf. p. 9, n. 3.

3) L'expression 蠰佉 est souvent citée par le dictionnaire *I tsie king yn i*, qui dit qu'on l'écrit 儴佉 ou 餉佉 ou 霜佉; c'est la transcription du mot sanscrit *Çaṅkha* qui signifie coquillage. Il semble que ce mot

rations futures une renommée qui rappelât la renommée de Candrachattra, — et derechef que, si quelqu'un faisait l'éloge des traces merveilleuses et des vestiges saints, il eût soin de l'écrire et d'en faire un mémoire.

C'est pendant la période *T'ien-hi* de la grande dynastie *Song*, au mois *i-se* de l'année *jen-siu*[1], que ceci a été commémoré.

I-ts'ing et *I-lin*, tous deux religieux de la cour du dhyâna[2] de l'enseignement des règles[3], dans la rue de droite à la capitale de l'est, étant venus avec [*Yun-chou*] adorer le pays du Buddha, ont apporté ensemble un kaṣâya tissé d'or, et, après l'avoir suspendu de manière à couvrir le trône du Buddha du Mahâbodhi, ils l'ont fait savoir en ce lieu; c'est pourquoi ils ont écrit ceci.

Le religieux indou *Fa-hien* (cf. Appendice II, n° V) avait traduit, ou plutôt imité librement en chinois, quelques années avant le départ de *Yun-chou*, un éloge en sanscrit des trois corps du Buddha[4]. Il n'est pas sans intérêt de comparer cet éloge à l'inscription qu'on vient de lire.

DHARMAKAYA :

Je me prosterne maintenant devant le Buddha au Dharmakâya.
Il est la connaissance incomparable, difficile à comprendre, omniprésente.
Il remplit entièrement le domaine de la loi et ne rencontre aucun obstacle.

soit ici un nom propre et qu'il en soit de même, dans la phrase symétrique suivante, de l'expression 月蓋 = dais de la lune. J'ai donc considéré *Çaṅkha* et *Candrachattra* (dais de la lune) comme des noms d'hommes, tout en reconnaissant que je n'ai retrouvé nulle part ailleurs ces personnages supposés.

1) 1022 après J.-C.

2) On appelait cour du dhyâna 禪院 les temples bouddhistes où l'on s'adonnait surtout aux pratiques contemplatives du dhyâna.

3) Ceci est le nom du temple.

4) Dans l'édition japonaise du Tripiṭaka que la Société asiatique doit à M. Ryauon Fujishima, ce texte se trouve à la page 72 du 13e cahier du *t'ao* marqué du mot 成. Il est indiqué dans le catalogue de M. Bunyiu Nanjio sous le n° 1066.

Dans sa puissance, il reste immobile et calme et n'a pas de degrés divers.

Ce n'est pas l'être, ce n'est pas le non-être; sa nature est la vérité et la réalité.
Il n'a pas non plus de quantité et est affranchi du nombre et de la mesure.
Uniforme et sans marque distinctive, il est comme le vide.
Il procure le bonheur et l'avantage à lui-même et aux autres, et tel il est.

SAMBHOGAKAYA :

Je me prosterne maintenant devant le Buddha au Sambhogakâya.
Dans sa puissance, il reste tranquille, le grand Muni.
Plein de compassion, il transforme et sauve la foule des Bodhisattvas.
Concentré dans son lieu comme le soleil, il illumine tout.

Pendant les trois kalpas illimités, il accumule et rassemble toutes les sortes de mérites.
Le premier il a pu achever dans son intégralité la voie du calme et de l'immobilité.
D'une voix forte il discourt sur la Loi excellente.
Il invite tous les êtres à obtenir le fruit égal (à la bonne action).

NIRMAṆAKAYA :

Je me prosterne maintenant devant le Buddha au Nirmâṇakâya.
Au-dessous de l'arbre de la Bodhi, il a accompli la connaissance parfaite.
Tantôt il se produit changeant et manifeste ; tantôt il est calme et immobile.
Tantôt il va derechef opérer la transformation dans les dix lieux.

Tantôt il tourne la roue de la Loi dans le Mṛgavana.
Tantôt il manifeste un grand éclat comme un amas de feu.
Les peines encourues par les trois souillures, entièrement il peut les supprimer.
Dans les trois mondes il est le grand Muni sans égal.

EFFET EN RETOUR :

Telle est des corps du Buddha la connaissance sans fuite (*âsrava*).
Ma foi constante délivre et purifie des trois occupations.
En comprenant sans limites la conduite qui assure le grand bonheur,
De tout mon cœur je ferai descendre la compassion sur la foule des êtres.

En célébrant maintenant les Buddhas aux trois corps,
Ce sera le moyen d'obtenir la semence des mérites sans fuite.
Il est désirable que j'atteste promptement la Bodhi du Buddha,
Et que j'amène tous les êtres à chercher leur refuge dans la droite voie.

Le Tripiṭaka chinois renferme, outre l'adaptation très libre de *Fa-hien*, la transcription de l'original sanscrit[1]. M. Sylvain Lévi a bien voulu reconstituer, au moyen de cette transcription, le texte sanscrit et en faire la traduction ; il m'autorise à reproduire ici ce travail :

SAN CHEN TSAN

TRANSCRIPTION CHINOISE

yû-nai-koû-nâ-pie-nî-ko | 1 |
souo-po-lo-hi-to-mho-ô-san-po-nâ-t'ô-lo-poû-toû | 2 |
nai-fouô-pô-oû-na-pô-fouo | 3 |
kie-mi-fouo-san-mo-lo-soû-nou-li + *wei-pô-fouo-souo-pô-fouo* | 4 |
ni-li + *lî-pang-ni-li* + *wei-kô-lan-che-fouo-mouo-san-mo-san-mang* | 5 |
mie-pi-nang-gning-ki-po + *lo-pan-tso* | 6 |
man-nî-po + *lo-tie-tou* + *mo-weî-nai* + *yang-tan-mo-ho-mo-neou-po-mang* | 7 |
ta-li + *mo-kô-ye-ni-nâ-nân* | 8 |
loû-kô-tî-to-mo-tsin-tie | 9 |
sou-ki-li + *to-san-mo-p'ouo-lang-mô-tou* + *mo-noû-yû-wei-p'ou-ting* | 10 |

1) Cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1072.

譯号三本俱作三藏法師法賢奉詔譯其中三上明有㕦字詔宋作語〇哥下㕦註一下明無句字〇爹下三本俱無㕦註引字〇煬下㕦註五宋元俱作三〇那下㕦註宋無十字

朿二本俱作朿

三身梵讚

西天譯經三藏朝散大夫試光祿卿明教大師臣法賢奉　詔譯　〔麗冠＝宋篁＝元篁＝明盲〕

唵引乃酤引那引鑑泥引哥一句莎波羅㗚多摩賀引三鉢那引陀引囉部引都二引乃嚩引婆引巫引那婆引嚩三揭

彌嚩三摩囉蘇引訥哩尾合二婆引嚩莎婆引嚩四你哩梨引二合郊你哩尾合二哥引嚩始㘕末三摩三葬五𠰒必曩𩋾身切

鉢囉合二半左六滿禰引鉢囉合二爹引咄摩合二吠引榡煬合二怛摩喝摩嚩波葬七達哩摩合二哥引野喃那引喃八引路引哥

引帝引多引末進爹九引速訖咀合二多三摩發朗摩引咄摩合二努引唵引尾部引鼎十波哩發合二努末合二提引尾喞怛嚩

二十一合引薩多合二鉢野底摩賀底提引末當引必麗引二合底係引都二引十汲䟦引喃引薩哩嚩合二路引哥三十鉢囉合二室哩

合二多末尾囉都引那引囉薩達哩摩合二具引夾四十滿禰引三菩誐哥引煬五十怛摩喝禰喝摩賀引達哩摩合二羅引禰煬

合二鉢囉合二底瑟吒二十六合薩埵引喃引播引哥係引都引聒喞那鍐羅以嚩引七十婆引底唵引禰引誐摩引那八十三冐桃

達哩摩合二作訖麗合二聒喞捺必左禰那九十囉捺哩三合設帝引拽鉢囉合二扇引當二十乃哥引哥引囉鉢囉合二沒哩合二當帝

哩合二婆嚩跛野喝魔二一十尾說嚕閉嚕播引拽引十二二滿禰引你哩嚩引二合努哥引野三二十捺合禰誐𤙖誐當當摩賀引

哩湯合二半泥引那引十二四薩埵引哩台合二哥訖哩合二播引拏五二十末波哩𡧝多摩賀引倪也引二合郊弃女引榡夜引曩引二

十六哥引夜引𤘽引蘇誐多引𤘽引十二七鉢囉合二底尾誐多末努嚩引酤鉢合二他引曩引怛囉合二夜引薮引十八二訖哩合二埵引二

㘕訖爹引二合鉢囉合二拏引莽二九十酤㗚羅毋波喞當拽拏摩夜引冐提踤引惹十三帝哩合二哥引夜引悉帝引二合那臘沒

陀引二合若誐彌那朿企朗一三十冐提摩引哩詣合二𤙖喻惹二三十帝哩合二哥引野薩怛合二嚩二摩引鉢多十二三合三

三身梵讚

po-li + *cha-nou* + *mo-tî-wei-tsi-tan* + *lân* | 11 |
sa + *to-po-ye-ti-mo-ho-ti-tî-mo-tâng-pi* + *li-ti-hî-toû* | 12 |
mou-t'ô-nân-sa-li + *fouo-loû-ko* | 13 |
po + *lo-che* + *li-to-mo-wei-lo-toû-nâ-lo-sa-ta-li* + *mo-kiû-choang* | 14 |
man-nî-san-pou-ngo-kô-yang | 15 |
tam-mo-ho-ni-ho-mo-hô-ta-li + *mo-lô-ni* + *yang-po* + *lo-ti-che* + *t'o* | 16 |
sa-touô-nân-pô-ko-hî-toû-kouo-tsi-na-nang-lo-i-foûo | 17 |
pô-ti-yû-nî-pie-mô-na | 18 |
san-mao-t'ao ta-li + *mo-tso-ki* + *li-kouo-tsi-nai-pi-tso-pou-na* | 19 |
lo + *nai* + *li-cho-tî-i-po* + *lo-chan-tang* | 20 |
nai-kô-kô-lo-po-lo-mo + *li-tang-ti* + *li-p'o-fouo-p'o-ye-ho-lan* | 21 |
wei-chouo-lou-pi-lou-pô-î | 22 |
man-nî-ni-li + *fouô-na-kô-ye* | 23 |
nai-cho-ni-ngo-neou-ngo-tang-tang-mo-hô-li + *t'ang-mai-nî-nâ* | 24 |
sa-touô-li + *t'ai-ko-ki* + *li-pô-na* | 25 |
mo-po-li-mi-to-mo-hô-i + *yê-na-pen-niû-nai-yê-nâng* | 26 |
kô-yê-nâng-sou-ngo-tô-nâng | 27 |
po + *lo-ti-wei-ngo-to-mo-nou-fouô-kou* + *po-t'ô-nâng-tan* + *lo-yê-nân* | 28 |
ki + *li-touô-p'o-ki* + *tiê-po* + *lo-nâ-mang* | 29 |
kou-che-lo-mou-po-tsi-tang-i-na + *mo-yê-mao-t'i-wei-jo* | 30 |
ti + *li-kô-yê-si* + *tî-na-la-mou* + *t'ô-jo-ngo-ni-na-mo-k'i-lang* | 31 |
mao-t'i-mô-li + *i-gning* + *ki-yu-jo* | 32 |
ti + *li-ko-ye-sa* + *tan-fouo-san-nô-po* + *to* | 33 |

TRANSCRIPTION SANSCRITE

yo naiko nâpy anekaḥ
svaparahitamahâsaṃpadâdhârabhûto
naivâbhâvo na bhâvaḥ
kham iva samara- -vibhâvasvabhâvaḥ |
nirlepaṃ nirvikâraṃ
çivam asamasamaṃ vyâpinaṃ -prapañca(m)
vande pratyâtmavedyaṃ
tam aham anupamaṃ dharmakâya(m) jinânâm ||

lokâtîtâm acintyâṃ
sukṛtasamaphalâm âtmano yo vibhûtim

parṣanmatte (?) *vicitrâṃ*
stabhayati mahatîm -matâṃ prîtihetum |
buddhânaṃ sarvaloka-
prasṛtam aviratodârasaddharmakoçam
vande saṃbhogakâyaṃ
tam aghanighamahâdharmarâjâṃ pratiṣṭhâm ||

sattvânâṃ bhâgahetuḥ
kvacid anabhra ivâbhâti yo dîpyamânah
saṃbodhau dharmacakre
kvacid api ca punar dṛçyate yaḥ praçântaṃ |
naikâkâraprabhṛtaṃ
tribhavabhayaharaṃ viçvarûpirûpo yaḥ
vande nirvâṇakâyam
daçadiganugataṃ taṃ mahârthaṃ munînâm ||

sattvârthaikakṛpâṇâm
aparimitamahâyânapuṇyânayânâm
kâyânâṃ saugatânâṃ
prativigatamanovâkpathânâṃ trayânâm |
kṛtvâ baktyâh praṇâmaṃ
kuçalam upacitaṃ yan mayâ bodhivîjam
trikâyâs tena labdhâ
jagad idam akhilaṃ bodhimârge niyuñje ||
trikâyastavaḥ samâptah

TRADUCTION

DHARMAKAYA :

Il n'est ni un ni multiple non plus. — Il est le réceptacle de la grande plénitude du bien d'autrui et de soi-même. — Il n'est pas la non-existence; il n'est pas l'existence. — Comme l'espace... il a pour nature l'expansion. — Rien ne le recouvre; rien ne l'altère. — Il est bienheureux, égal et inégal. — Il pénètre tout, il a un développement... — Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même. — Il est incomparable ; c'est le Dharmakâya des Jinas.

SAMBHOGAKAYA :

Surpassant le monde, inconcevable, — avec des fruits égaux aux bonnes actions ; telle est sa propre expansion — [qu'il étale], multicolore.

— Il fonde une cause puissante de joie. — Il s'appuie sur tous les mondes des Buddhas. Il est sans interruption le vrai trésor de la bonne loi. — Je l'adore, le Sambhogakâya, soutien des rois de la grande loi qui détruisent le péché.

NIRVAṆAKAYA :

Cause de bonheur pour les êtres, tantôt comme sans nuages—il brille resplendissant ; — tantôt encore aussi au moment de la Saṃbodhi, et (quand il tourne) la roue de la bonne loi, — il se présente à la vue apaisé ; — rempli de formes qui sont multiples, ôtant la crainte des trois existences, — sa forme est multiforme ; — je l'adore, ce Nirvâṇakâya[1] — qui suit les dix régions et qui est le grand objet des Munis.

Uniques compatissants au bien des créatures, — amenant les mérites innombrables du grand véhicule (*mahâyâna*), — les trois corps des Sugatas — ont respectivement effacé la voie de la parole et de la pensée. — Leur ayant fait un hommage avec dévotion, — si j'ai ainsi accumulé un mérite, semence de Bodhi, — par là les trois corps sont acquis ; je destine ce monde entier à la voie de la Bodhi. — L'éloge des trois corps est fini.

INSCRIPTIONS III ET IV

Les inscriptions III et IV sont deux courts ex-voto qui furent gravés le même jour, l'un par *I-ts'ing* et *I-lin*, les deux religieux dont nous avons déjà trouvé les noms à la fin de l'inscription n° 2, l'autre par un religieux nommé *Chao-p'in*, qui devait être sans doute leur compagnon. On verra des reproductions de ces deux monuments dans le *Mahâbodhi* du général Cunningham, pl. XXX, n°s 2 et 3. M. H. A. Giles en a donné une traduction (*op. cit.*, pp. 71-72).

1) La transcription chinoise désigne ici de la manière la plus claire le Nirvâṇakâya ; la désignation ordinaire est Nirmâṇakâya ; mais la ressemblance du son et l'analogie du sens peuvent aisément faire confondre les deux expressions.

大宋國東京興教禪院僧義清師弟義璘
奉為四恩三宥送金襴袈裟一條
西天佛座上被挂訖并建石塔一
所天禧六年四月日和尚辯正大師

Inscription III

TRADUCTION (n° III)

Le religieux *I-ts'ing* et le disciple du maître, *I-lin*, de la cour du dhyâna de la Religion prospère dans la capitale orientale de l'empire des grands *Song*, s'acquittent du soin d'apporter un kaṣâya tissé d'or en reconnaissance des quatre bienfaits et des trois indulgences [1]. Après l'avoir étendu et suspendu sur le trône du Buddha de l'Inde, ils ont élevé en même temps un stûpa en pierre. Le quatrième jour du quatrième mois de la sixième année (1022), *t'ien-hi*, l'upâdhyâya *Pien-tcheng* étant grand maître.

大宋國東京啟聖院僧紹頻送金
襴袈裟一條佛座上被挂訖并建
石塔一所奉答四恩三宥迴斯福善
願值龍華天禧六年四月日記

Inscription IV

TRADUCTION (n° IV)

Le religieux *Chao-p'in*, de la cour de la Sainteté agrandie dans la capitale orientale de l'empire des grands *Song*, a apporté un kaṣâya tissé d'or; après l'avoir étendu et suspendu sur le trône du Buddha, il a élevé en même temps un stûpa en pierre; il s'acquitte de cela pour répondre aux quatre bienfaits et aux trois indulgences. En retour de cette bonne œuvre, il souhaite se trouver aux fleurs de dragon [2]. Écrit le quatrième jour du quatrième mois de la sixième année *t'ien-hi* (1022).

INSCRIPTION V

L'inscription de l'année 1033 a été découverte par le général Cunningham ; elle était encastrée dans un des murs de la résidence du Mahant et se trouvait dissimulée sous une couche de chaux et d'huile sèche (*Mahâbodhi*, p. 57) ; le gé-

1) Dans cette inscription et dans la suivante, le mot *yeou* de l'expression *san yeou* doit être surmonté de la 40e clef; sans cette addition, l'expression *san yeou* signifierait « les trois mondes » et ne serait guère intelligible.

2) L'arbre aux fleurs de dragon est celui sous lequel s'assiéra le Buddha futur, Maitreya Buddha. *Chao-p'in* espère que, grâce à la bonne œuvre qu'il vient d'accomplir, il sera parmi les élus qui entendront les enseignements du maître sous l'arbre aux fleurs de dragon.

néral Cunningham n'a pas publié le texte de ce monument; il avait dû cependant s'en procurer une copie, puisque M. H. A. Giles a pu en faire la traduction (*Mahâbodhi*, pp. 72-73). M. Foucher a remis la main sur cette inscription. Mettre la main sur l'inscription est une métaphore, car la pierre est sacrée, et nul, s'il n'est brahmane, n'a le droit d'y toucher ; il a donc fallu s'adresser à un membre de la caste pure pour la nettoyer et l'estamper ; le résultat n'a pas été très satisfaisant. Par bonheur, M. Foucher avait un appareil photographique dont le regard indiscret a su bien voir les moindres détails de la stèle intangible. D'après la photographie, nous sommes donc en mesure de donner ici pour la première fois la reproduction du texte chinois.

Dans cette inscription, un religieux chinois, du nom de *Hoai-wen* 懷問, commémore l'érection d'un stûpa auprès du trône de diamant. Ce n'est pas en son nom qu'agissait *Hoai-wen* ;il était l'agent de l'empereur de Chine et de l'impératrice douairière qui avaient voulu élever un monument en terre sainte pour le plus grand bénéfice d'un de leurs ancêtres défunts, l'empereur *T'ai-tsong*.

T'ai-tsong 太宗 avait été sur le trône de 976 à 997. Son petit-fils, *Jen-tsong* 仁宗, qui régna de 1023 à 1063, est le souverain qui ordonna la construction du stûpa. *Jen-tsong* était né en 1010 après J.-C. ; sa mère était la concubine *Li Chen* 李宸妃; mais il fut adopté par l'impératrice *Tchang-hien Ming-sou* 章獻明肅 (cf. *Histoire des Song*, ch. CCXLII) qui, à la mort de l'impératrice *Tchang-mou* 章穆, en l'an 1007, était devenue l'épouse principale de l'empereur *Tchen-tsong* 眞宗, père de *Jen-tsong*. Lorsque *Jen-tsong* monta sur le trône, il n'était âgé que de treize ans; aussi sa mère par adoption exerça-t-elle le pouvoir en son nom pendant onze années : c'est ce qui nous explique pourquoi, dans cette inscription, l'impératrice douairière est mentionnée en même temps que l'empereur. L'impératrice douairière mou-

rut en 1033, l'année même de l'érection de la stèle; elle était âgée de soixante-cinq ans, à la manière de compter chinoise; elle était donc née en 969. L'*Histoire des Song* (chap. IX, p. 2 v°) cite les noms honorifiques qui furent conférés, en l'année 1024, à l'empereur et à l'impératrice douairière : 百官上尊號曰。聖文睿武仁明孝德皇帝。上皇太后尊號曰。應元崇德仁壽慈聖皇后。Ce sont exactement ces titres que nous retrouvons dans l'inscription. L'*Histoire des Song* (chap. X, p. 1 v°) rapporte encore qu'en l'année 1033 on conféra à l'empereur et à l'impératrice douairière de nouveaux noms honorifiques; mais l'auteur de l'inscription ne put pas en avoir connaissance, car il écrivait avant cet événement.

Le religieux *Hoai-wen* lui-même n'est pas un inconnu. J'ai retrouvé son nom dans le XLVe chapitre de l'encyclopédie bouddhique intitulée *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀 (publiée entre les années 1269 et 1271; cf. Bunyiu Nanjio, *A catalogue of the Buddhist Tripiṭaka*, n° 1661). A la date de 1031, cet ouvrage nous fournit le renseignement suivant : « Le çramaṇa *Hoai-wen* avait été précédemment en Inde pour y élever un stûpa en l'honneur de l'empereur *Tchen-tsong* à côté du trône de diamant du Buddha. Maintenant il voulut y retourner pour y élever deux nouveaux stûpas au nom de l'impératrice douairière et de l'empereur actuel; il pria qu'on lui donnât la préface à la sainte doctrine de l'empereur défunt[1], le texte du vœu formulé par l'impératrice douairière et l'éloge des trois joyaux du saint souverain (c'est-à-dire de *Jen-tsong*), pour les graver sur pierre au bas des stûpas, et qu'on fabriquât un kaṣâya pour l'offrir à la statue de Çakya. Un décret impérial le lui accorda. En outre, on ordonna aux fonctionnaires que cela concernait d'écrire un mémoire

1) En 998, l'empereur *T'ai-tsong* avait composé une préface à la sainte doctrine du Tripiṭaka; cf. *Fo tsou t'ong ki*, chap. XLIV. Les mots 先朝 désignent ici, non une *dynastie* précédente, mais un *empereur* défunt.

sur les trois voyages en Inde du çramaṇa *Hoai-wen.* »

沙門懷問嘗往天竺。爲眞宗皇帝建塔於佛金剛座之側。今欲再往爲皇太后今上更建二塔。乞賜先朝聖教序皇太后發願文聖上三寶讚刊石塔下。及製袈裟奉釋迦像。詔可。仍令詞臣撰沙門懷問三往西天記。

L'inscription découverte à Bodh-Gayâ nous permet de rectifier une inexactitude de ce texte: *Hoai-wen* n'éleva pas deux stûpas, l'un en l'honneur de l'impératrice douairière, l'autre en l'honneur de *Jen-tsong*; il en fit un seul qui fut construit en l'honneur de *T'ai-tsong* sur l'ordre de l'impératrice douairière et de l'empereur *Jen-tsong* agissant en leur nom commun.

Le *Fo tsou t'ong ki* nous a appris la date à laquelle *Hoai-wen* partit pour son troisième pèlerinage ; le même livre nous informe de l'époque à laquelle il revint : « La deuxième année *pao-yuen* (1039), au cinquième mois, *Hoai-wen*, qui était allé trois fois en Inde, revint, avec les çramaṇas *To-tsi, Yong-ting* et *To-ngan*, du royaume de Magadha dans l'Inde du centre. Il apporta des reliques des os du Buddha, des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier, des fruits de patra, des feuilles de l'arbre de la bodhi, des feuilles de l'arbre açoka, des rosaires en fruits de [l'arbre de] la bodhi, dix-neuf exemplaires d'inscriptions de l'Inde. Il fut mandé en audience par l'empereur qui le réconforta de ses peines; on lui conféra le titre de grand maître qui illustre la religion; on lui donna un vêtement violet et des tissus brochés d'or. » 寶元二年五月。三往西天懷問同沙門得濟永定得安。自中天竺摩竭陀國還。進佛骨舍利貝葉梵經貝多子菩提樹葉無憂樹葉菩提子念珠西天碑十九本。召見尉勞。賜號顯教大師紫衣金幣。

Qu'étaient ces dix-neuf inscriptions de l'Inde dont *Hoai-wen* rapporta des copies en Chine ? Nous ne le saurons sans doute jamais, et c'est grand dommage. Nous en sommes réduits à la stèle que grava *Hoai-wen* lui-même.

En voici la teneur :

TEXTE

大宋皇帝
皇太后為
太宗皇帝
建塔壹座

大宋
聖文睿武仁明孝德皇帝。
應元宗德仁壽慈聖皇太后。謹遣僧懷問。詣摩伽陀
國。奉為資薦
太宗至仁應道神功聖德文武睿烈大明廣孝皇帝。
於金剛座側。建塔一座。
太宗皇帝伏願。高步天宮。親承
佛記書證。真仙之位。常居。
釋梵之尊。誕錫。咸靈永隆
基業。時明道二年。歲次癸酉。正月十九日記。
丙子日刊

Inscription V

TRADUCTION

Érection d'un stûpa en l'honneur de l'empereur *T'ai-tsong* par l'empereur et l'impératrice douairière de la grande [dynastie] *Song*.

De la grande [dynastie] *Song* l'empereur saintement pacifique, sagement guerrier, bon et intelligent, pieux et vertueux, et l'impératrice douairière qui est d'accord avec le principe originel, qui honore la vertu, qui est bonne et a une longue vie, qui est bienfaisante et sainte, ont chargé avec respect le religieux *Hoai-wen* de se rendre dans le royaume de Magadha pour s'acquitter du soin d'élever un stûpa à côté du Vajrâsana en offrande à *T'ai-tsong*, l'empereur parfaitement bon, d'accord avec la raison, divinement méritant, saintement vertueux, pacifique et guerrier, perspicace et illustre, grandement intelligent, profondément pieux.

L'empereur *T'ai-tsong* désirait humblement élever ses pas jusqu'aux demeures des devas, — recevoir personnellement du Buddha les récits qui confirment les Écritures, — obtenir que la résidence des vrais saints fût pour toujours

son habitation, que l'adoration de Çakra et de Brahma[1] fût sa grande récompense, que la majestueuse influence surnaturelle élevât à jamais sa dynastie.

Écrit le dix-neuvième jour du premier mois de la deuxième année *ming-tao*, l'année étant marquée des signes *koei-yeou*.

(Gravé au jour *ping-tse*.)

II

Les cinq inscriptions de Bodh-Gayâ ne sont sans doute qu'une faible partie de toutes celles que durent ériger les pèlerins chinois. Peut-être en exhumera-t-on d'autres encore. Dès maintenant certains textes nous permettent de signaler quelques-unes de celles qui existèrent autrefois.

Les plus anciennes dont j'aie trouvé mention furent gravées par *Wang Hiuen-ts'e* 王玄策. On connaît, grâce à la traduction que Stanislas Julien[2] a faite d'un passage de *Ma Toan-lin*, l'aventureuse carrière de ce personnage. *Wang Hiuen-ts'e* avait été chargé en 646 de se rendre en ambassade auprès du roi Harṣa Çîlâditya; il n'arriva en Inde que vers 655, au moment où ce souverain venait de mourir; repoussé par l'usurpateur *A-lo-na-choen*[3], il se retira au Tibet; le roi du Tibet, *Srong-btsan-sgam-po*, était mort depuis 650; mais ses deux femmes, la princesse chinoise *Wen-tch'eng* et la princesse népalaise fille d'Aṃçuvarman[4] maintenaient une étroite alliance entre le Tibet, la Chine et le Népal : aussi l'envoyé chinois put-il recruter, pour venger son affront, une armée de douze cents Tibétains et de sept mille Népalais avec

1) Çakra et Brahma sont constamment cités de compagnie dans les textes bouddhiques. Cf. *Hiuen-tsang*, trad. Stanislas Julien, tome II, pp. 470 et 487.

2) *Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne*, tome I, pp. 164-166. Le chapitre de *Ma Toan-lin* traduit par Stanislas Julien est le 338e du *Wen hien t'ong k'ao*.

3) Peut-être faut-il lire *A-lo-chuen-na* = « Arjuna », comme l'a conjecturé M. Sylvain Lévi, *Journal asiatique*, nov.-déc. 1892, p. 337.

4) Cf. Sylvain Lévi, *Note sur la chronologie du Népal* (*Journal asiatique*, juillet-août 1894, pp. 62-64).

lesquels il triompha de tous les roitelets de la vallée du Gange. Il revint en 661 chargé de butin; il offrit à l'empereur ses captifs parmi lesquels se trouvait *A-lo-na-choen* ; on put voir pendant longtemps sur la sépulture de l'empereur *T'ai-tsong* (627-649) quatorze statues en pierre représentant des princes barbares vaincus, et, sur le dos de l'une d'elles, on lisait l'inscription suivante : « *A-lo-na-choen*, roi du royaume de *Na-fou-ti*, empereur de *P'o-lo-men* » (c'est-à-dire de l'Inde ou pays des Brahmanes) 婆羅門帝那伏帝國王阿羅那順[1]。

Ce n'est pas toutefois, comme on pourrait le croire, à la suite de cette expédition militaire que *Wang Hiuen-ts'e* grava des inscriptions.

D'après le *Fo tsou t'ong ki* (佛祖統紀, encyclopédie bouddhique publiée entre 1269 et 1271), il l'avait fait précédemment, lors d'une première mission pacifique dans laquelle il accompagnait l'envoyé *Li I-piao*. A la date de la dix-septième année *tcheng-koan* (643 ap. J.-C.), cet ouvrage (chap. XXXIX) nous donne en effet le renseignement suivant : « Le *wei-wei-tch'eng Li I-piao*[2] et le *hoang-choei-ling Wang Yuen-ts'e* furent envoyés par décret impérial dans les contrées d'Occident et parcoururent plus de cent royaumes. Arrivé à la demeure de *Wei-mo* (Vimalakîrti), au nord-est de la ville de *P'i-li-ye* (Vâiçâlî)[3], [*Wang*] *Yuen-ts'e* la mesura avec sa canne; en long et en large, il trouva dix [fois la longueur de la tablette] *hou*[4]; c'est pourquoi il la surnomma *fang-*

1) Cf. *Kin che tsoei pien* 金石萃編, chap. CXIII, p. 35 v°, notice relative à l'inscription funéraire de *Hiuen-tsang*.

2) *Ma Toan-lin* mentionne la mission de *Li I-piao*, mais sans dire qu'il fut accompagné par *Wang Hiuen-ts'e* (cf. Stanislas Julien, *op. cit.*, p. 164).

3) *P'i-li-ye* est une faute pour *P'i-ye-li* : on trouve la transcription *P'i-ye-li* 毗耶離 dans la relation de *Ki-ye* (sur lequel, cf. Appendice II, n° II).

4) Le dictionnaire de *K'ang-hi*, au mot 笏, nous apprend que les hauts dignitaires portaient la tablette *hou* attachée au sommet de leur canne. Cette

tchang[1]. Puis il monta sur la montagne *Ki-che-kiue* (Gṛdhrakûṭa) et y grava une inscription pour commémorer la gloire et la vertu des *T'ang.* »

敕衛尉丞李義表黃水令王元策。使西域遊歷百餘國。至毗離邪城東北維摩室。元策以手板量之。縱橫得十笏。因號方丈。復登耆闍崛山。刻碑紀唐威德。

Ainsi l'inscription du Gṛdhrakûṭa aurait été élevée en 643, deux ans avant que *Hiuen-tsang* revînt en Chine, trois ans avant que *Wang Hiuen-ts'e* fût chargé de sa seconde ambassade. Nous lisons encore dans le *Pien wei lou* (辯僞錄, ouvrage de polémique bouddhique publié en 1291, chap. II) : « Sous les *T'ang*, *Wang Hiuen-ts'e* fut envoyé en mission dans l'ouest. Il arriva dans le royaume de *Mo-kie-t'o* (Magadha) ; sur la montagne *Ki-che-kiue* (Gṛdhrakûṭa) et à l'endroit où le Buddha avait atteint la connaissance[2], dans tous ces lieux il écrivit des inscriptions pour célébrer la sainte transformation opérée par le Buddha. » 唐王玄策奉使西行。至摩竭蛇國。於耆闍崛山及佛成道處。咸述碑銘讚佛聖化。

Une note du *Pien wei lou* ajoute que le texte de ces inscriptions se trouve dans la relation que *Wang Hiuen-ts'e* écrivit de son voyage[3]. Cette relation est aujourd'hui per-

tablette devait servir à noter les ordres donnés par l'empereur. De ce texte il semble résulter qu'elle mesurait un pied de longueur à l'époque des *T'ang*.

1) Le *tchang* est une mesure de dix pieds. La chambre de Vimalakîrti était donc un carré de dix pieds de côté. *I-tsing* (*Les religieux éminents...*, trad. fr., p. 85) nous dit aussi que, dans le temple *Nâlanda*, les habitations des religieux étaient des carrés de dix pieds de côté (par inadvertance, j'ai dit dans ma traduction qu'elles avaient une superficie de dix pieds carrés). Par métaphore, l'expression 方丈 en est venue à désigner l'abbé d'un monastère ou le monastère lui-même.

2) C'est-à-dire à Bodh-Gayâ, près du Bodhidruma.

3) 上之銘識在王玄策傳中。

due[1]; mais, puisqu'elle existait encore à la fin du XIIIe siècle, on ne doit pas perdre tout espoir de la découvrir quelque jour.

A côté de ces inscriptions qui pourraient avoir un réel intérêt historique, d'autres stèles de l'époque des *T'ang* ne furent que de simples monuments élevés par la piété de pèlerins obscurs. Telle dut être celle qu'érigea le religieux chinois *Tao-hi* dans le temple Mahâbodhi. *I-tsing*, qui visita l'Inde de 673 à 685, arriva dans le temple *Mahâbodhi* peu de temps après la mort de *Tao-hi* et vit sans doute lui-même l'inscription dont il nous atteste l'existence[2].

Trois cents ans plus tard, le religieux *Fa-yu*, retournant pour la seconde fois en Inde vers 982 après J.-C., demanda à faire une inscription au nom de la Chine auprès du trône de diamant du Buddha[3].

Enfin, si *Hoai-wen* accomplit toutes les promesses qu'il fit lorsqu'il partit pour l'Inde en 1031, il dut graver des textes fort étendus au bas du stûpa qu'il édifia à Bodh-Gayâ[4].

1) D'après Stanislas Julien, la relation de *Wang Hiuen-ts'e* aurait compté 12 livres et aurait été intitulée 王元策中天竺行記 (*Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne*, pp. 164, note 1, et p. 201). — Le *Fa yuan tchou lin* cite (chap. IV, p. 35 v°) un passage de la relation de *Wang Hiuen-ts'e* d'après lequel « *Wang*, ayant été envoyé en ambassade, arriva la quatrième année *hien-k'ing* (659) dans le royaume de *Po-li-che* : le roi fit donner à cinq femmes une représentation en l'honneur des Chinois 王使顯慶四年至婆栗闍國王爲漢人設五女戲 ». Cette représentation consistait en tours de prestidigitation faits par les cinq femmes. La citation du *Fa yuan tchou lin* nous atteste la réelle existence de l'ouvrage de *Wang Hiuen-tse* et assigne à l'arrivée de l'ambassadeur chinois dans le royaume énigmatique de *Po-li-che* une date (659) qui est en parfaite conformité avec ce que nous savons de l'époque à laquelle il se trouva en Inde (de 655 à 661).

2) Cf. *I-tsing* (*Les religieux éminents...*, trad. fr., p. 30) : « Il avait du talent littéraire; il connaissait fort bien les caractères *ts'ao* et *li*. Dans le temple de la grande Intelligence (Mahâbodhi) il fit une stèle en chinois. »

3) Cf. Appendice II, n° XIII.

4) Cf. plus haut, p. 24.

Par ces témoignages et par les inscriptions mêmes qui ont été retrouvées, on voit que la plupart des stèles chinoises de l'Inde ont dû être groupées auprès du temple Mahâbodhi. De tous les lieux divers où les pèlerins chinois purent laisser des traces de leur passage, Bodh-Gayâ fut en effet celui où elles devaient être le plus nombreuses. Le trône de diamant qui représentait pour la foi bouddhique le centre du monde et le siège des mille Buddhas du kalpa des sages, l'arbre de la Bodhi sous lequel le Maître avait atteint à la connaissance par excellence, la statue du Buddha, chef-d'œuvre d'un art vraisemblablement étranger à l'Inde [1], qui frappait les dévots de stupeur et d'admiration, tout contribuait à faire du lieu où s'élevaient le temple et le monastère Mahâbodhi le rendez-vous des fidèles. Des centaines de Chinois y sont accourus. Les plus célèbres d'entre eux y séjournèrent. Les biographes de *Hiuen-tsang* nous informent que, même après son retour en Chine, *Hiuen-tsang* resta en relation avec les religieux du temple Mahâbodhi [2]; une encyclopédie bouddhique nous a conservé le texte de la lettre qu'il reçut d'eux et de celle qu'il leur écrivit [3] ; ces curieux documents nous montrent que l'illustre voyageur chinois avait dû s'arrêter longtemps à Bodh-Gayâ pour y contracter des amitiés si solides qu'elles subsistaient encore plusieurs années après son départ. *I-tsing*, qui nous a laissé d'intéressantes informations sur les pèlerins ses contemporains, nous apprend en plusieurs passages que ses compatriotes étaient toujours bien accueillis dans le grand monastère: *Hiuen-tchao, Tao-hi, Hoei-ye, Hiuen-t'ai, Hiuen-k'o, Tao-cheng, Hiuen-hoei, Mokṣadeva, K'oei-tchong, Ta-tch'eng-teng, Saṅghavarman, Tao-lin* [4] y vinrent tous, et quel-

1) Cf. Foucher, *L'art bouddhique dans l'Inde* (*Revue de l'Histoire des Religions* t. XXX), pp. 26 à 30 du tirage à part.

2) Cf. *Hiuen-tsang*, trad. Julien, t. I, p. 319.

3) Cf. plus loin, Appendice I.

4) *I-tsing. Les religieux éminents...*, trad. fr., pp. 15, 29, 34, 35, 36, 39, 47, 65, 72, 75, 101.

ques-uns d'entre eux y résidèrent. *Tao-fang*, *Tche-hong*, neveu de l'ambassadeur *Wang Hiuen-t'se*, et *Ou-hing*[1] y furent tous trois nommés *vihârasvâmin* ou supérieurs, quoiqu'il fût très difficile à un étranger d'obtenir ce titre. *I-tsing* lui-même[2] ne manqua pas de se rendre à Bodh-Gayâ ; dans le récit qu'il nous fait de sa visite, on voit qu'il regardait le trône de diamant comme le but suprême de son pèlerinage.

III

Les inscriptions chinoises trouvées à Bodh-Gayâ furent érigées, l'une par des religieux de la petite dynastie *Han* qui ne purent guère revenir en Chine qu'au commencement des *Song*, et les quatre autres par des religieux qui vivaient sous les règnes du troisième et du quatrième empereur *Song*. Elles attestent ainsi qu'il y eut pour le bouddhisme chinois une ère de prospérité de la seconde moitié du x[e] jusque vers le milieu du xi[e] siècle. Nous avons cherché à confirmer et à compléter ce témoignage au moyen d'une série de textes que nous avons groupés à la fin de cet article[3]. A vrai dire, ces textes sont moins nombreux et plus succincts qu'on n'aurait pu l'espérer ; autant en effet les renseignements sont abondants pour les bouddhistes de l'époque des *T'ang*, autant ils sont rares pour ceux de l'époque des *Song*. Les biographies de religieux écrites sous les *Song*[4] ne traitent, dans la section relative aux traducteurs et pèlerins, que de religieux antérieurs aux *Song* ; nous en avons été réduits à glaner les indications éparses dans l'encyclopédie intitulée *Fo tsou t'ong ki* et les données que nous fournissent les pages qui traitent de l'Inde dans l'histoire des *Song*. Quelque brèves et clairsemées que soient ces notions, elles sont suf-

1) *I-tsing, op. cit.*, pp. 38 et 145.
2) *I-tsing, op. cit.*, p. 124.
3) Cf. Appendice II.
4) *Song kao seng tchoan.*

fisantes cependant pour qu'on puisse se faire une idée assez exacte de l'ampleur et de la durée du mouvement religienx qui signala les premiers temps de la dynastie *Song*.

Les pèlerins chinois qui se rendirent alors en Inde furent nombreux. Les *Song* étaient au pouvoir depuis cinq ans à peine (964) que trois cents religieux se mettaient en route pour la terre sainte ; ils restèrent douze ans en voyage ; l'un d'eux, nommé *Ki-ye*, nous a laissé une courte relation de leurs pérégrinations. L'année qui suivit leur départ, le religieux *Tao-yuen* revenait des contrées d'Occident, après une absence de dix-huit années. En 966, cent cinquante-sept personnes, parmi lesquelles se trouvait un certain *Hing K'in*, répondirent à un appel de l'empereur qui voulait envoyer une mission en Inde. En 978, on voit revenir *Ki-ts'ong* et ses compagnons ; en 982, *Koang-yuen* ; en 983, *Fa-yu*, qui repart presque aussitôt ; entre 984 et 987, *Ts'e-hoan* ; en 989 (990 ?), *Tch'ong-ta*, qui était resté dix ans loin de sa patrie. Enfin, en 1031, *Hoai-wen*, qui, à deux reprises déjà était allé en Inde, y retourne une troisième fois ; il n'en revient qu'en 1039, et c'est au cours de ce voyage qu'il grave en 1033 la stèle aujourd'hui conservée dans la résidence du Mahant de Bodh-Gayâ.

A côté de ces hommes, il y en eut sans doute plusieurs dont les historiens ont négligé de nous conserver le souvenir. Aucun des auteurs des inscriptions de 1022 n'est mentionné ni dans le *Fo tsou t'ong ki* ni dans l'histoire des *Song* ; si ceux-là furent oubliés, combien d'autres durent avoir le même sort ! Nous savons, en outre, qu'il se trouvait à la cour de Chine en 982 plusieurs çramaṇas chinois qui comprenaient le sanscrit [1] ; il est probable qu'ils avaient été étudier en Inde et qu'il faut ajouter leurs noms sur la liste des pèlerins.

Un fait qui mérite d'être signalé, c'est que bon nombre de ces religieux ne voyageaient pas en simples particuliers.

1) Cf. Appendice II, n° X.

Plusieurs d'entre eux étaient chargés de missions quasi officielles par l'empereur. Les cent cinquante-sept personnes qui partirent en 966 furent munies de lettres-patentes ordonnant à tous les princes de l'Asie centrale et de l'Inde du nord de leur fournir des guides; de même, *Fa-yu*, qui, vers 983, devait suivre la voie de mer en passant par Sumatra, reçut des lettres de créance pour les principaux royaumes de la grande île. Arrivés en Inde, les pèlerins avaient souvent à s'acquitter de certains devoirs religieux au nom de leur souverain: *Koang-yuen*, revenu en 982, put prouver par une lettre d'un prince hindou qu'il avait offert au Buddha du trône de diamant un kaṣâya de la part de l'empereur[1]; *Hoai-wen* agissait sur l'ordre exprès de *Jen-tsong* et de l'impératrice douairière lorsqu'il construisait en 1033 une pagode à Bodh-Gayâ; le religieux hindou *Kio-kie*, qui était arrivé en Chine en 1010, reçut par décret impérial un kaṣâya tissé d'or pour le présenter au trône de diamant[2]. On ne voit point qu'à l'époque des *T'ang* les Fils du Ciel aient confié aux pèlerins de semblables mandats; les premiers empereurs *Song* furent les seuls à mettre ainsi les religieux au service de leur dévotion personnelle.

Tandis que les bouddhistes chinois se portaient vers les lieux consacrés par la vénération des croyants, les Hindous à leur tour affluaient à la cour de Chine où ils étaient assurés de recevoir un accueil empressé. On a peut-être trop méconnu jusqu'ici le rôle considérable que jouèrent les Hindous dans la propagation de leur foi. L'intérêt qu'ont excité les pèlerins chinois a rejeté dans l'ombre les travaux accomplis par leurs coreligionnaires de l'Inde. En réalité, la traduction en chinois des textes du Tripiṭaka est autant l'œuvre des uns que des autres. Ce n'est pas seulement à l'époque des *T'ang* qu'on peut constater la venue de ces étrangers; au xe et au xie siècles le bouddhisme est encore assez florissant dans son pays

1) Cf. Appendice II, n° XI.
2) Cf. Appendice II, n° XXIII.

d'origine pour envoyer au dehors des missionnaires qui vont prêcher la bonne loi; ce fut peut-être alors le dernier rayonnement d'un foyer près de s'éteindre; mais encore est-il que la flamme divine brûlait toujours et qu'elle faisait sentir sa vivifiante influence jusque dans la Chine septentrionale. En 972 arrivent à *Tch'ang-ngan* les çramaṇas *K'o-tche*, *Fa-kien*, *Tchen-li*, *Sou-ko-t'o* et quatorze autres religieux de l'Inde de l'ouest; en 973, l'empereur reçoit avec de grands honneurs un çramaṇa du temple Nâlanda, *Fa-t'ien*, qui prit en 982 le nom de *Fa-hien* et qui demeura en Chine jusqu'à sa mort survenue en 1001. En 971, Mañjuçrî, fils d'un roi de l'Inde de l'ouest, et, en 977, *Ki-siang*, çramaṇa de l'Inde de l'ouest, s'établissent également à la capitale et y restent un temps plus ou moins long. En 980, on signale la venue de *T'ien-si-tsai*, originaire du Cachemire, de *Che-hou*, originaire de l'Udyâna, et de *Hou-lo*, çramaṇa de l'Inde du centre; l'empereur *T'ai-tsong* conçut alors le projet d'entreprendre de nouvelles traductions de textes sacrés et de continuer l'œuvre qui se trouvait interrompue depuis près de deux siècles[1]; il

1) Dans la préface au catalogue intitulé *Ta ts'ang cheng kiao fa pao piao mou* (cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue...*, n° 1611), on lit : « De la 10e année *yong-p'ing* de l'empereur *Ming* des *Han* postérieurs, l'année étant marquée des signes *ou-tch'en* (67 ap. J.-C.), jusqu'à la 18e année *k'ai-yuen* de *Hiuen-tsong* de la dynastie *T'ang*, l'année étant marquée des signes *keng-ou* (730), il y eut en tout 19 générations et 663 années; pendant ce laps de temps les traducteurs furent au nombre de 176 personnes, tant laïques que religieux; les textes du Tripiṭaka du grand et du petit véhicule qu'ils publièrent formèrent un nombre total de 968 ouvrages et de 4507 chapitres. — De la 18e année *k'ai-yuen* des *T'ang*, l'année étant marquée des signes *keng-ou* (730) jusqu'à la 5e année *tcheng-yuen* de *Té-tsong*, l'année étant marquée des signes *ki-se* (789), il s'écoula 60 années; pendant ce laps de temps, il y eut huit traducteurs du Tripiṭaka, et, en fait de sûtras et de çâstras du grand véhicule, ainsi que de méthodes de récitation, 127 ouvrages en 242 chapitres. — De la cinquième année *tcheng-yuen* des *T'ang*, l'année étant marquée des signes *ki-se* (789), jusqu'à la septième année *hing-kouo* de *T'ai-tsong* de la dynastie *Song*, l'année étant dans les signes *jen-ou* (982), *il s'écoula* 193 *années pendant lesquelles il n'y eut aucun traducteur*. En cette année *jen-ou* (982), on institua la cour de traduction; de cette époque, jusqu'à la quatrième année *ta-tchong-siang-fou* de *Tchen-tsong*, l'année étant marquée des signes *sin-hai* (1011), il s'écoula vingt-neuf années, pendant lesquelles il y eut six traducteurs du Tripiṭaka qui publièrent 201 ouvrages en

fonda en 982 une cour de traduction à la tête de laquelle il mit les trois Hindous *Fa-t'ien*, *T'ien-si-tsai* et *Che-hou* ; c'est vraisemblablement à leur activité qu'on doit la plupart des 201 ouvrages dont s'enrichit le Tripiṭaka chinois pendant les dix-neuf années qui suivirent (982-1011). Les textes sanscrits sur lesquels ils travaillaient paraissent avoir été nombreux; si l'on en croit le *Fo tsou t'ong ki*, presque tous les pèlerins qui arrivaient ou qui revenaient en Chine apportaient avec eux quelque sûtra sanscrit sur feuilles de palmier; il est donc possible qu'on découvre un jour au fond des couvents du *Chen-si* certains de ces manuscrits dont nous ne possédons plus que la version chinoise. L'institution de la cour de traduction et le redoublement d'intérêt que l'empereur manifestait pour les études sanscrites ne furent pas sans attirer en Chine de nombreux Hindous ; on les voit arriver en foule ; ce sont : entre 984 et 987, *Yong-che*; en 989, *Pou-t'o-k'i-to*, çramaṇa du temple Nâlanda ; en 995, *Kia-lo-chen-ti*, de l'Inde du centre ; en 999, *Ni-wei-ni*, de l'Inde du centre, et *Fo-hou*, de l'Inde de l'ouest ; en 1004, *Fa-hou*, de l'Inde de l'ouest, et *Kie-hien* de l'Inde du nord ; en 1005, *Mou-lo-che-ki*, du Cachemire, et *Ta-mo-po*, de l'Inde de l'ouest; en 1010, *Tchong-té*, de l'Inde de l'ouest, et *Kio-kie*, de l'Inde du centre ; en 1011, *Tsi-hien*, du royaume de *Pan-ni* ; en 1013, *Tche-hien*, de l'Inde de l'ouest ; en 1016, *T'ien-kio*, de l'Udyâna, *Miao-té*, de Ceylan, *T'ong-cheou*, de l'Inde du centre, *P'ou-tsi*, du royaume de Varendra dans l'Inde de l'est, et tant d'autres avec eux que l'au-

384 chapitres des textes saints du Tripiṭaka. De la quatrième année *king-yeou* de *Jen-tsong*, l'année étant marquée des signes *ting-tch'eou* (1037), jusqu'à maintenant, vingt-deuxième année *tche-yuen* de la sainte dynastie des grands *Yuen*, l'année étant marquée des signes *i-yeou* (1285). il s'est écoulé 254 années pendant lesquelles il y a eu quatre traducteurs du Tripiṭaka qui ont publié 20 ouvrages en 115 chapitres des textes sacrés du Tripiṭaka. » — On remarquera que, de l'année 1037 à l'année 1285, il s'est écoulé 248 années, et non 254, comme il est dit ici. Nous ne pouvons cependant pas supposer une faute d'impression, car la même assertion se trouve répétée dans la préface au *Tche-yuen fa pao k'an t'ong tsong lou* (Bunyiu Nanjio, *Catalogue...*, n° 1612). Je ne m'explique pas d'où peut provenir cette erreur répétée deux fois.

teur du *Fo tsou t'ong ki* déclare que jamais il n'y eut autant de religieux hindous à la cour. Puis ce sont, en 1024, *Ngai-hien-tche*, *Sin-hou* et leurs compagnons de l'Inde de l'ouest; en 1027, cinq religieux, parmi lesquels *Fa-ki-siang*; en 1036, *Chan-tch'eng* et huit autres çramaṇas.

Cependant cette ère de prospérité allait brusquement prendre fin. L'histoire des *Song* termine sa notice sur l'Inde à l'année 1036, quoique la dynastie *Song* ait subsisté pendant encore près de deux siècles et demi; si le chroniqueur s'interrompt, c'est sans doute parce qu'il n'a plus rien à dire et qu'à partir de l'année 1036 les relations cessent entre l'Inde et la Chine. L'examen du *Fo tsou t'ong ki* suggère une conclusion analogue; cette encyclopédie mentionne l'arrivée, en 1053, de *Tche-ki-siang*, çramaṇa de l'Inde de l'ouest; mais, après cette date, elle ne cite plus aucun pèlerin chinois ni aucun missionnaire hindou. Enfin, une troisième considération nous révèle la grave atteinte que subit vers le milieu du XIe siècle le bouddhisme en Chine : en 1021, on comptait dans l'empire 397.615 religieux et 61.240 religieuses; en 1034, on évalue encore les religieux à 385.520 et les religieuses à 48.740; mais, en 1068, il n'y a plus que 220.660 religieux et 34.030 religieuses[1].

Si l'on recherche quelles furent les causes de ce revirement de fortune, on n'en trouve pas de très apparentes. Le bouddhisme ne fut point persécuté en Chine au XIe siècle; on ne porta contre lui aucun de ces édits de proscription qui, à d'autres époques, ont arrêté son essor. Mais, pour être sourdes et cachées, les influences qui le minèrent alors n'en furent pas moins puissantes. Si le bouddhisme succomba, ce ne fut pas devant des ennemis qui se servaient d'armes temporelles; c'est dans un conflit d'idées qu'il se trouva vaincu. Dans la seconde moitié du XIe siècle, en effet, se dessina le grand mouvement offensif du rationalisme lettré qui devait être

1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. XLIV, cinquième année *t'ien-hi*, — chap. XLV, première année *king-yeou*, — et première année *hi-ning*.

une réaction intransigeante contre tous les principes venus de l'étranger; *Han K'i* 韓琦 (1008-1075), l'illustre historien *Se-ma Koung* 司馬光 (1009-1086), *Tch'eng Hao* 程顥 (1032-1085) et son frère *Tch'eng I* 程頤 (1033-1107), puis, au XIIe siècle, le célèbre commentateur et philosophe *Tchou Hi* 朱熹 (1130-1200), en un mot toutes les gloires de cette forte école qui fut comme la scolastique du confucianisme, battirent en brèche sans trêve ni merci les croyances bouddhistes. Quand on voit combien l'esprit de la classe cultivée en Chine est, aujourd'hui encore, imbu des doctrines que professèrent les lettrés de l'époque des *Song*, on comprend quelle immense autorité ils durent avoir de leur vivant, et on ne s'étonne plus que le bouddhisme ait été incapable de résister à de si rudes assaillants.

Vers le même temps, le bouddhisme passait en Inde par une crise plus grave encore, puisqu'elle devait avoir un dénouement fatal. L'invasion musulmane n'en est peut-être pas la cause immédiate; les conquêtes de Mahmoud le Ghaznévide (1001-1030) coïncident au contraire avec l'époque à laquelle les religieux errants furent le plus nombreux entre l'Inde et la Chine. D'une manière indirecte cependant, l'islam put avoir quelque influence sur les destinées du bouddhisme. En empêchant en effet la constitution de puissantes dynasties indigènes dans le nord et le centre de l'Inde, il lui enleva ses protecteurs attitrés qui, pendant tant de siècles, l'avaient soutenu de leurs dons princiers et encouragé par leurs édits bienveillants: sans doute on pourra trouver au XIIe siècle un Açoka-balla, roi de Sapâdalakṣa[1], et un Vidyâdhara, fils d'un conseiller de Gopâla, roi de Gâdhipura[2], qui

1) Les trois inscriptions d'Açoka-balla sont datées des années 1157, 1175 et 1180 de notre ère. Cf. Cunningham, *Mahâbodhi*, pp. 78-81.

2) On a longtemps cru par erreur que l'inscription de Vidyâdhara avait été gravée en 1276 samvat (= 1219 de notre ère): cette date ne laissait pas que de surprendre, puisque Gâdhipura paraît être identique à Kanyâkubja, laquelle fut prise par les mahométans en 1193; on s'étonnait donc que le bouddhisme

feront encore des professions de foi bouddhique, mais ce sont là des exceptions sans importance; en fait, les Pâla, qui disparaissent dès le commencement du XIe siècle, sont les derniers grands souverains bouddhistes qui aient régné dans le bassin inférieur du Gange. De plus en plus, le bouddhisme fut abandonné à ses propres forces. Pour une religion jeune et ardente, la séparation d'avec le pouvoir séculier peut devenir le signal d'une ère de rénovation; pour un culte déjà vieux, qui n'est plus qu'une institution vénérable de l'État, c'est la ruine. Tel fut le cas pour le bouddhisme. Privé de l'appui des rois, dénué de vitalité intérieure, il entre vers le milieu du XIe siècle dans cette longue et lamentable décadence où graduellement il devait s'effacer pour laisser reparaître l'antique organisation sociale des brahmanes.

En cherchant à replacer les inscriptions de Bodh-Gayâ dans les conditions historiques où elles ont pris naissance, nous avons été amenés à signaler l'existence, à la fin du Xe et au commencement du XIe siècle, d'une période pendant laquelle les relations religieuses entre l'Inde et la Chine furent en recrudescence. On connaissait bien le grand mouvement de propagande bouddhique dont le complet épanouissement se produisit au VIIe siècle avec *Hiuen-tsang* et *I-tsing*; on n'avait guère fait attention jusqu'ici au réveil de la foi qui eut lieu trois cents ans plus tard. Pour qui le considère de haut, les voyages des pèlerins bouddhiques tiennent une place importante dans l'histoire intellectuelle de l'humanité; les çramaṇas obscurs dont les noms seuls ont surnagé jusqu'à nous, et ceux plus nombreux encore qui resteront oubliés à jamais, accomplirent une œuvre noble et haute, car ils mirent en contact deux civilisations par ce qu'elles avaient

eût pu subsister après la conquête musulmane. Mais M. Kielhorn a montré récemment que la date avait été mal déchiffrée, et qu'il fallait lire 1176 samvat (= 1119 de notre ère). Cf. Kielhorn, *A Buddhist stone inscription from Sravasti of (vikrama-) samvat* 1276, ap. *Indian Antiquary*, 1888, XVII, p. 61, et un second article de M. Kielhorn rectifiant la date, dans *Indian Antiquary*, XXIV, p. 176; cf. aussi Führer, *The Sharqui architecture of Jampur* (1889), pp. 70-73, et Hoey, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LXI, p. 1.

de meilleur et de plus désintéressé. Emportés par un de ces irrésistibles courants qui, à de certaines époques, remuent et soulèvent les foules inconscientes, ils franchissent les larges fleuves et les montagnes neigeuses, les déserts et les mers, et, renversant les barrières élevées par les haines de races, ils réunissent dans une intime communion de pensée les âmes des peuples. Il était intéressant de suivre jusqu'en sa dernière phase ce choc pacifique de deux mondes.

Avant d'être éclipsé par les doctrines des lettrés chinois, avant de s'éteindre graduellement en Inde, le bouddhisme avait donc une fois encore inspiré d'un même zèle pieux les deux plus vastes agglomérations d'hommes qui soient sur la terre. Malgré les germes latents qui déjà travaillaient à sa dissolution, il avait de nouveau fait éclore, des bords du *Hoang-ho* jusqu'aux rives du Gange, la fleur sacrée de l'enthousiasme. Quoique à son déclin, il semblait reprendre vie ; c'est dans un suprême rayonnement de gloire que commence le crépuscule de ses dieux. Les stèles de Bodh-Gayâ sont les vestiges de cette splendeur finale ; érigées pour célébrer la puissance et la majesté du bouddhisme, elles sont devenues les pierres tombales sous lesquelles gît ensevelie la religion qu'elles croyaient éternelle.

APPENDICE I

(*Fo tsou li tai t'ong tsai* 佛祖歷代通載, chap. XIV.)

La cinquième année [*yong-hoei*] (654 ap. J.-C.), un religieux fut envoyé du temple Mahâbodhi du pays de l'Inde centrale pour apporter au maître de la loi *Hiuen-tsang* une lettre et pour lui offrir en même temps des objets de ce pays. Le texte de la lettre était ainsi conçu :

« Celui qu'entoure l'assemblée des hommes de grande science au temple Mahâbodhi, à côté du trône de diamant du merveilleux et bienheureux Bhagavat, le sthavira *Hoei-t'ien*[1] envoie une lettre dans le

1) St. Julien (*Vie de Hiuen-tsang*, p. 319) croit que *Hoei-t'ien* est la traduction

royaume de Mahâtchena[1] à Mokṣa-âcârya[2], qui connaît à fond et qui pénètre très bien des sûtras, des [textes du] vinaya et des çâstras innombrables. Il lui souhaite avec respect d'avoir à jamais peu de maladie et peu de peine. Moi, le bhikṣu *Hoei-t'ien*, j'ai maintenant composé un éloge des grandes transformations divines du Buddha, et [un traité sur] la connaissance de la mesure comparée des sûtras et des çâstras, etc. ; je les remets au bhiksu *Fa-tch'ang* qui vous les apportera. Parmi nous, l'âcârya, aux nombreuses connaissances sans limites, vénérable et de grande vertu (*bhadanta*), *Tche-koang*[3] (Jñânaprabha), se joint à moi pour venir vous demander de vos nouvelles. Les upâsakas tous les jours continuent à vous adresser leurs prosternations et leurs salutations[4]. Maintenant, tous ensemble nous vous envoyons une paire de pièces

du nom sanscrit *Prajñâdeva*. Mais cela supposerait que le mot *hoei* est écrit 慧 ; or nous avons ici le mot 惠. « *Hoei-t'ien*, lisons-nous dans la *Vie de Hiuen-tsang* (p. 319), connaissait à fond les dix-huit écoles du petit véhicule; son savoir profond et sa vertu éminente lui avaient également concilié l'estime universelle. » A l'époque où *Hiuen-tsang* était en Inde, il avait eu l'occasion de défendre les doctrines du Mahâyana contre ce partisan du Hînayâna, mais ces polémiques courtoises n'avaient point diminué l'estime et la sympathie qu'ils avaient l'un pour l'autre.

1) Une note qui se trouve dans le mémoire de *I-tsing* sur les religieux éminents (p. 55, n. 3 *ad fin.*, de la trad. française) nous apprend que les Hindous donnaient le nom de *Tche-na* à Canton et celui de *Mahâ Tche-na* à la capitale, c'est-à-dire à *Tch'ang-ngan* (auj. *Si-ngan-fou*). Les auteurs musulmans appellent au contraire *Chin* la Chine du nord et *Machin* la Chine du sud.

2) *Mokṣa âcârya* ou *Mokṣa deva* est le nom qui fut donné à *Hiuen-tsang* par les religieux du Hînayâna. Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 248.

3) *Tche-koang* (Jñânaprabha) était le plus célèbre disciple de l'illustre *Kie-hien* (Çîlabhadra). Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 319. Au temps où *Hiuen-tsang* était en Inde, lorsque le roi Çîlâditya avait écrit au temple Nâlanda pour faire venir des religieux dans son royaume, le supérieur de ce temple, qui n'était autre que *Kie-hien* (Çîlabhadra), avait d'abord choisi, pour remplir cette mission, quatre religieux au nombre desquels se trouvaient *Hiuen-tsang* et *Tche-koang*. Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 222.

4) Cette expression est fréquente dans le style bouddhiste; on la retrouve, par exemple, dans le texte d'un vœu fait en 607 par l'empereur *Yang* de la dynastie *Soei* (*Fo tsou t'ong ki*, ch. XXXIX) : 稽首和南十方諸佛 « je me prosterne devant tous les Buddhas des dix régions et je les salue ». Sur l'expression 和南, abréviation de 和掌南無, cf. Watters, *Essays on the Chinese language*, p. 462.

d'étoffe blanche pour vous montrer que nos cœurs ne sont pas oublieux : la route est longue ; ne tenez point compte de la petitesse de ce présent ; nous désirons que vous l'acceptiez. Pour ce qui est des sûtras et des çâstras qui vous sont nécessaires, quand la liste nous en sera parvenue, nous vous les copierons et vous les enverrons. Voilà, Mokṣa-âcârya, ce que nous désirons que vous sachiez. »

Quand *Fa-tch'ang* prit congé pour s'en retourner [*Hiuen-*]*tsang* écrivit une réponse au vénérable *Tche-koang* (Jñānaprabha) ; cette lettre était conçue à peu près en ces termes : « Ces dernières années, un envoyé est revenu et j'ai appris que le grand maître *Tcheng-fa-tsang*[1] avait cessé de vivre. En apprenant cette nouvelle, j'ai été accablé d'une douleur à laquelle je ne pouvais mettre fin. Hélas ! la barque de cette mer de souffrance a sombré ; l'œil des hommes et des devas s'est éteint. L'affliction que nous cause sa disparition, comment pourrait-on l'exprimer ? Autrefois, quand la Grande Intelligence cacha son éclat, *Kia-ye* (Kâçyapa) continua et magnifia sa grande œuvre ; lorsque *Chang-na* (Çanavâsa) eut quitté ce monde, *Kiu-to* (Upagupta)[2] mit en lumière sa belle règle ; maintenant qu'un général de la Loi est retourné au vrai lieu, que les maîtres de la Loi s'acquittent à leur tour de sa tâche. Mon unique désir est que les explications pures et les discussions subtiles s'épandent en flots vastes comme ceux des quatre mers, que la bienheureuse science et la belle majesté soient éternelles comme les cinq montagnes. — Des sûtras et des çâstras que moi, *Hiuen-tsang*, j'avais pris, j'ai déjà traduit le *Yu-kia che ti luen* (Yogâcâryabhûmi-çâstra-kârikâ), etc., en tout une trentaine d'ouvrages grands et petits. — En ce moment, le Fils du Ciel de la grande dynastie *T'ang*, par sa sainteté personnelle et ses dix mille félicités guide le pays et donne le calme au peuple : avec l'affection d'un cakrarâja, il étend au loin la transformation qu'étend un dharmarâja. Pour ce qui a été publié de sûtras et de çâstras, nous avons obtenu la faveur d'une préface composée par le divin pinceau[3] ; les fonctionnaires

1) *Tcheng-fa-tsang* est le surnom qui avait été donné à *Kie-hien* (Çîlabhadra) ; cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 144. Ce Çîlabhadra, qui était à la tête du temple Nâlanda au moment où *Hiuen-tsang* se trouvait en Inde, paraît avoir joué un grand rôle dans la vie du pèlerin chinois ; cf. *Vie de Hiuen-tsang*, pp. 144-147, 211, 217, 221-223 et 233-235. C'est auprès de Çîlabhadra que *Hiuen-tsang* s'initia à la doctrine du Yoga.

2) Kâçyapa, Çanavâsa et Upagupta sont le premier, le troisième et le quatrième des patriarches.

3) Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 306-307.

que cela concerne ont reçu l'ordre de répandre ce texte dans tout le royaume; même les pays voisins le recevront tous, en exécution de cet ordre. Quoique nous soyons à la fin de la dernière période des images[1], cependant l'éclatante gloire de la loi de la religion est très douce et très parfaite; elle n'est point différente de ce qu'était la transformation à *Che-lo-fa* (Çrâvastî) et dans le jardin de *Che-to* (Jetavana). — Voici ce que je désire humblement vous faire savoir : en versant dans le *Sin-tou* (Sindh)[2], j'ai perdu une charge de livres sacrés; maintenant j'en écris la liste à la suite [de cette lettre]. Si vous en avez l'occasion, je vous prie de me les faire parvenir. Ci-joint quelques menus objets que je vous envoie comme offrande, en désirant que vous veuilliez bien les accepter. »

APPENDICE II

N. B. — La lettre A désigne les passages tirés de l'encyclopédie *Fo tsou t'ong ki*. La lettre B désigne les passages tirés du chapitre 490 de l'histoire des *Song*; ces derniers textes, ayant été reproduits par *Ma Toan-lin* dans le 338e chapitre du *Wen hien t'ong k'ao*, ont été traduits par Stanislas Julien (*Mélanges de géographie asiatique...*, pp. 169-178); mais nous avons dû souvent nous écarter du sens adopté par Julien.

I

A, chap. XLIII. « Troisième année [*k'ien-té*] (965 ap. J.-C.): le çramaṇa *Tao-yuen* 道圓, de l'arrondissement de *Ts'ang* 滄, avait voyagé dans les cinq Indes et dix-huit années s'étaient écoulées entre son départ et son retour. Puis il revint, en compagnie de l'envoyé de *Yu-t'ien* 于闐 (Khoten) et arriva à la capitale. Il présenta des reliques du Buddha et des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier... »

B. « La troisième année *k'ien-té* (965 ap. J.-C.), le religieux *Tao-yuen*, de l'arrondissement de *Ts'ang*, revint des contrées occidentales. Il s'était procuré une relique du Buddha, des vases en cristal de roche et quarante cahiers de textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier; il vint

1) Une prédiction avait annoncé que, lorsque les deux statues d'Avalokiteçvara, près du trône de diamant, se seraient complètement enfoncées dans la terre, la religion bouddhique s'éteindrait. L'une de ces statues, dit *Hiuen-tsang*, est déjà enfoncée jusqu'à la poitrine; la fin de la religion semble donc proche. Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 141 et p. 142, n. 1.

2) Cf. *Vie de Hiuen-tsang*, p. 263.

les offrir [à l'empereur]. *Tao yuen* était parti pour les contrées occidentales pendant la période *t'ien-fou* (936-943) des *Tsin* 晉 ; il était resté douze ans en route et était demeuré six ans en tout dans les cinq Indes 五印度 ; les cinq Indes ne sont autres que le *T'ien-tchou* 天竺. A son retour, il passa par *Yu-t'ien* (Khoten) ; il arriva [à la capitale de la Chine] en compagnie de l'envoyé de ce pays. *T'ai-tsou* (960-975) le fit appeler et l'interrogea sur les mœurs, les montagnes, les cours d'eau, les itinéraires des contrées qu'il avait parcourues; il décrivit tout cela point par point. »

Ces textes présentent une difficulté, car, de la période *t'ien-fou* (936-943) des *Tsin* jusqu'à l'année 965, il s'est écoulé plus de dix-huit années. Peut-être faut-il lire : « pendant la période *t'ien-fou* des *Han* ». En effet, le premier empereur de la dynastie des *Han* postérieurs appela douzième année *t'ien-han* la première année de son règne effectif; la période *t'ien-fou* des *Han* correspond donc exactement à l'année 947. — *Tao-yuen* dut se trouver en Inde presque en même temps que les auteurs de l'inscription n° 1.

II

De 964 à 976, voyages en Inde de trois cents çramaṇas ; l'un d'eux, *Ki-ye* 繼業, a écrit une courte relation qui nous a été conservée par *Fan Tch'eng-ta* 范成大, dans le premier chapitre de son ouvrage intitulé *Ou tch'oan lou* 吳船錄 (fin du XIIe siècle). On trouvera le *Ou tch'oan lou* dans la XVIIIe section du *Tche pou tsou tchai ts'ong chou* 知不足齋叢書 (tome XXXV de l'édition de la Bibliothèque nationale, nouveau fonds chinois, n° 912), et c'est là que *Ma Toan-lin* a recueilli le récit de *Ki-ye* pour l'insérer dans le 338e chapitre du *Wen hien t'ong k'ao*. La relation de ce pèlerin bouddhiste a été traduite en anglais par M. Schlegel, sous le titre de : *Itinerary to the Western Countries of Wang-nieh in A. D. 964* (*Mémoires du Comité sinico-japonais*, XXI, 1893, pp. 35-64). Je ne crois pas que M. Schlegel ait eu raison d'appeler *Wang-nieh* l'auteur qu'il a traduit : sans doute, ce religieux avait pour nom de famille *Wang*, et, d'autre part, dans la relation il est toujours désigné sous le nom de *Ye* ; mais il ne s'ensuit pas que *Ye* soit son nom personnel ; *Ki-ye* est appelé *Ye*, de même que *Hiuen-tsang* est souvent appelé *Tsang* (cf. plus haut, p. 42, ligne 7,

et de nombreux passages du *Fo tsou t'ong ki*). Dire que ce personnage s'appelait *Wang Ye*, c'est comme si l'on prétendait que *Hiuen-tsang*, parce qu'il avait pour nom de famille *Tch'en*, doit être appelé *Tch'en Tsang*, ou que *Fa-hien*, parce qu'il avait pour nom de famille *Kong*, doit être appelé *Kong Hien*. Si le texte de *Ma Toan-lin* n'indique pas expressément le nom de *Ki-ye*, cela provient d'une des innombrables fautes d'impression ou de rédaction dont s'est rendu coupable cet encyclopédiste trop vanté. Qu'on se reporte au texte original du *Ou tch'oan lou*, on y lira ceci : 此寺卽繼業三藏所作。業姓王氏。« Ce temple, c'est le [maître du] Tripiṭaka *Ki-ye* qui l'a construit; [*Ki-*]*ye* avait pour nom de famille *Wang*. » Il faut donc maintenir le nom de *Ki-ye* que Stanislas Julien donnait à ce religieux (*Mélanges de géographie asiatique*, p. 192).

III

A, chap. XLIII : « La quatrième année [*k'ien-té*] (966 ap. J.-C.), un décret impérial annonça que, puisque les régions de *Ts'in* 秦 (auj. préfecture secondaire de *Ts'in*, province de *Kan-sou*) et de *Leang* 凉 (auj. préfecture de *Leang-tcheou*, province de *Kan-sou*) étaient ouvertes, on pouvait envoyer des religieux en Inde pour y chercher la loi. En ce temps, cent cinquante-sept hommes, parmi lesquels le çramaṇa *Hing-k'in* 行勤, répondirent au décret. Pour tous les pays qu'ils allaient traverser, à savoir ceux de *Yen-k'i* 焉耆 (Harachar), *K'ieou-tse* 龜茲 (Kutche), *Kia-mi-lo* 迦彌羅 (Cachemire), etc., [l'empereur] leur remit des lettres-patentes ordonnant qu'il leur fût fourni des hommes pour les guider; en outre, à chacun d'eux on donna trente mille sapèques pour la route. »

B. « La quatrième année [*k'ien-té*] (966 ap. J.-C.), cent cinquante-sept hommes, parmi lesquels le religieux *Hing-k'iuen* 行勸, allèrent au palais et déclarèrent à l'empereur qu'ils désiraient se rendre dans les contrées d'Occident pour y chercher des livres bouddhiques; ils y furent autorisés. Pour tous les pays qu'ils traverseraient, à savoir les arrondissements de *Kan* 甘, *Cha* 沙, *I* 伊, *Sou* 肅, etc., et les royaumes de *Yen-k'i* (Harachar), *K'ieou-tse* (Kutche), *Yu-t'ien* (Khoten), *Ko-lou*

割祿 (*Kotl* ou *Kotlân* des écrivains musulmans ?), etc., et, plus loin encore, les royaumes de *Pou-lou-cha* 布路沙 (Pechawer), *Kia-che-mi-lo* 加濕彌羅 (Cachemire), etc., (l'empereur) fit des décrets enjoignant à ces États d'ordonner à des gens d'aller à leur rencontre et de les guider. »

IV

A, chap. XLIII : Cinquième année *k'ai-pao* (972 ap. J.-C.) : arrivée à la cour de trois çramaṇas de l'Inde de l'ouest, *K'o-tche* 可智, *Fa-k'ien* 法見 et *Tchen-li* 眞理. — Arrivée d'un çramaṇa de l'Inde de l'ouest, *Sou-ko-t'o* 蘇葛陀 ; il offre à l'empereur des reliques et des fleurs de Mañjûṣa 文殊華. — Arrivée de quatorze çramaṇas de l'Inde de l'ouest, parmi lesquels se trouve le çramaṇa *Mi-lo* 彌羅.

V

A, chap. XLIII : Sixième année *k'ai pao* (973 ap. J.-C.) : arrivée du [maître du] Tripiṭaka, *Fa-t'ien* (Dharmadeva) 三藏法天, originaire de l'Inde du centre.

(*Fa-t'ien*, qui prit en 982 le nom de *Fa-hien* 法賢, était un çramaṇa du temple Nâlanda : il mourut en 1001. C'est un des plus célèbres traducteurs de l'époque des *Song*. Cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue...*, Appendix II, n° 159.)

VI

B. « La huitième année [*k'ai pao*] (975), en hiver, *Jang-kie-chouo-lo* 穰結說囉 (Çankhasvara), fils du roi de l'Inde de l'est, vint rendre hommage et apporter tribut. »

VII

A, chap. XLIII : Deuxième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (977) : arrivée de *Ki-siang* 吉祥, çramaṇa de l'Inde de l'ouest ; il apporte des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier.

(A la date de 992, le *Fo tsou t'ong ki* cite de nouveau *Ki-siang* : ce religieux avait présenté à l'empereur une prétendue traduction qu'il intitulait le sûtra du recueil des prières magiques du Mahâyana 大乘祝藏經 ; mais *Fa-t'ien* (cf. n° V) dénonça cet ouvrage comme ne reposant sur aucun original sanscrit et l'empereur le fit brûler.)

VIII

A, chap. XLIII : Troisième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (978) : *Ki-ts'ong* 繼從, çramaṇa du temple *K'ai-pao* 開寶, revient de l'Inde de l'ouest avec ses compagnons ; il offre des livres sanscrits, un stûpa d'une relique du Buddha, des feuilles du Bodhidruma, un plumeau en plumes de queue de paon. — Arrivée de *Po-na-mo* 鉢納摩, çramaṇa de l'Inde du centre ; il apporte un stûpa d'une relique du Buddha et un plumeau en queue de yack. — *Man-tchou-che-li* 曼殊室利 (Mañjuçrî), fils d'un roi de l'Inde de l'ouest, demande à s'en retourner dans son pays ; un décret l'y autorise (commentaire : il était arrivé en Chine la quatrième année *k'ai-pao* = 971 ap. J.-C.).

B. « D'après les lois de l'Inde, lorsque le roi d'un État meurt, l'héritier présomptif lui succède ; tous les autres fils quittent le monde et entrent en religion ; ils ne résident plus dans leur pays d'origine. Il y eut un certain *Man-tchou-che-li* (Mañjuçrì) qui était un de ces fils de roi ; il vint [en Chine] à la suite de religieux chinois. *T'ai tsou* (960-975) ordonna de le loger dans le temple *Siang-kouo* 相國. Il observait très bien la discipline ; il était le favori des gens de la capitale, et les richesses et les dons affluaient dans sa demeure. Tous les religieux devinrent jaloux de lui ; comme il ne comprenait pas le chinois, ils fabriquèrent une requête supposée par laquelle il demandait à rentrer dans son pays. Cette requête lui fut accordée. Quand le décret impérial eut été rendu, *Man-tchou-che-li* (Mañjuçrì) fut frappé de stupeur et d'indignation. Les religieux l'avertirent qu'à cause du décret il ne pouvait que se soumettre. Il tarda encore quelques mois, puis s'en alla. Il disait qu'il se rendait vers la mer du Sud pour s'en retourner sur un bateau marchand ; on n'a jamais su où il était allé. »

IX

A, chap. XLIII : Cinquième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (980) : au deuxième mois, arrivée du (maître du) Tripiṭaka *T'ien-si-tsai* 天息灾, originaire du pays de *Kia-che-mi-lo* (Cachemire)[1], dans l'Inde du nord, et du (maître du) Tripiṭaka *Che-hou* 施護 (Dânapala?), originaire du pays d'*Ou-t'ien-nang* 烏塡曩 (Udyâna). — Au cinquième mois, arrivée de *Hou-lo* 護羅, çramaṇa de l'Inde du centre.

(Sur *T'ien-si-tsai* † 999 et *Che-hou*, deux des plus illustres traducteurs de l'époque des *Song*, cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue...*, Appendix II, n°s 160 et 161.)

X

En 982, au sixième mois, institution de la cour de traduction des livres saints 譯經院. *T'ien-si-tsai* (cf. n° IX), avec le titre de grand maître qui éclaircit la religion 明教大師, *Fa-t'ien* (cf. n° V), avec le titre de grand maître qui transmet la religion 傳教大師, et *Che-hou* (cf. n° IX), avec le titre de grand maître qui manifeste la religion 顯教大師, sont mis à la tête des travaux de la commission et sont chargés de traduire chacun un ouvrage. Des religieux chinois versés dans la connaissance du sanscrit, tels que *Fa-tsin* 法進, *Tch'ang-k'in* 常謹 et *Ts'ing-tchao* 清沼, sont chargés de recueillir la traduction par écrit et de rétablir dans les phrases, calquées d'abord sur l'original sanscrit, la construction chinoise. Les hauts fonctionnaires *Yang Yue* 楊說 et *Tchang Ki* 張洎 ont pour tâche de polir le style.

(Cf. *Fo tsou t'ong ki*, chap. XLIII, et *Song kao seng tchoan*, chap. III, *ad fin.*)

1) D'après un autre texte (*Fo tsou li tai t'ong tsai* 佛祖歷代通載, chap. XXVI, année 982), *T'ien-si-tsai* aurait été un çramaṇa du temple *Mi-lin*, du royaume de *Jo-lan-t'o-lo* (Jalandhara), dans l'Inde du centre 西天中印土惹爛陀羅國密林寺天息災。

XI

A, chap. XLIII : Septième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (982), au douzième mois : Le religieux *Koang-yuen* 光遠, originaire de *Tch'eng-tou* 成都 (auj. préfecture de *Tch'eng-tou*, province de *Se-tch'oan*), revint d'un voyage dans l'Inde de l'ouest. Il se présenta au palais et offrit une lettre de *Mo-si-nang* 沒徙曩, fils du roi de l'Inde de l'ouest, une empreinte de l'os du crâne du Buddha, des feuilles de palmier, des feuilles du Bodhidruma. L'empereur ordonna au [maître du] Tripiṭaka *Che-hou* (cf. n° IX) de traduire la lettre qui était ainsi conçue : « Humblement j'ai entendu dire que, dans le royaume de *Tche-na* (Chine), il y avait un grand Fils du Ciel ; parfaitement sage, parfaitement saint, sa fortune et sa puissance sont souveraines. J'ai honte de mon peu de chance qui m'ôte le moyen d'aller vous rendre hommage. (*Koang*) *Yuen*, par la grâce impériale, a obtenu d'offrir un kaṣâya au *Che-kia Jou-lai* (Çakya Tathâgata) du trône de diamant ; après l'avoir étendu et suspendu, et après avoir fait son offrande, il a souhaité humblement que l'empereur de *Tche-na* (Chine) eût une prospérité et une intelligence accomplies, une longévité et une autorité durables, que tous les êtres doués de sentiment fussent transportés au delà de tous les (lieux) où on est submergé et où on se noie. Avec respect je remets au çramaṇa *Koang-yuen* une relique de *Che-kia* (Çakya) pour qu'il vous l'apporte. »

Voici le texte chinois de cette lettre, tel qu'on le trouve dans le *Fo tsou t'ong ki* :

伏聞支那國有大天子。至聖至神富貴自在。自慙福薄無由朝謁。遠蒙皇恩賜金剛座釋迦如來袈裟一領。即已披挂供養。伏願支那皇帝。福慧圓滿壽命延長。一切有情度諸沈溺。謹以釋迦舍利附沙門光遠以聞。

Ce même texte se trouve sous une forme notablement différente dans l'histoire des *Song* (chap. 490) et, par suite, dans *Ma Toan-lin* (chap. 338); il y est si altéré que, lorsqu'il est question du kasâya offert par *Koang-yuen* au Buddha du trône de diamant, Stanislas Julien fait la traduction suivante (*Mélanges de géographie asiatique...*, p. 171) : « A l'arrivée de *Kouang-youen*, j'ai eu l'honneur de recevoir une sainte statuette enri-

chie de diamants, représentant Çâkyamouni, assis dans l'attitude du bonheur et du calme divin. Je me suis revêtu du *kia-cha* et lui ai fait des offrandes. »

Il est évident que le texte du *Fo tsou t'ong ki* est le seul qui puisse être accepté. *Koang-yuen* déposa auprès du Vajrâsana le même présent que mentionnent aussi les trois inscriptions de l'année 1022 ; il étendit et suspendit un vêtement religieux ou kaṣâya sur la statue du Buddha; il fit ensuite des vœux pour la prospérité de son souverain et de tous les êtres vivants en général. Ce qui ne laisse pas que d'être intéressant (et l'auteur du *Fo tsou t'ong ki* ne manque pas de le faire remarquer), c'est que *Koang-yuen* apportait son offrande « par grâce impériale », c'est-à-dire sur l'ordre exprès de l'empereur ; jusqu'alors, les pèlerins qui étaient allés en Inde s'y étaient rendus de leur propre gré et en leur propre nom ; ce texte est le premier où nous voyions un empereur de Chine envoyer dans les lieux saints un religieux, avec mission d'y accomplir pour lui certaines dévotions. L'inscription de 1033 et, semble-t-il aussi, la grande inscription de 1022 nous attestent de la même manière le zèle bouddhique des premiers empereurs *Song*.

Il est un point cependant sur lequel il est permis d'hésiter entre la leçon du *Fo tsou t'ong ki* et celle du *Song che*. L'encyclopédie bouddhique nous dit que la lettre fut écrite par *Mo-si-nang*, fils du roi de l'Inde de l'ouest ; d'après l'historien, *Mo-si-nang* était lui-même un roi de l'Inde ; si ce dernier témoignage est exact, on pourrait, comme le propose M. Sylvain Lévi, identifier *Mo-si-nang* avec le Mahâsena, qui est mentionné dans le *Mahâvaṃso*, ou Chronique des rois de Ceylan.

A la suite de la lettre de *Mo-si-nang*, l'histoire des *Song* ajoute que *Che-hou* traduisit aussi une adresse collective des religieux du même royaume : pour la forme et le fond, cette adresse était analogue à la lettre de *Mo-si-nang*.

XII

B. « *Che-hou* (cf. n° IX) était originaire du royaume d'*Ou-hiuen* (?)-*nang* 烏塤曩 (Udyâna) ; ce royaume dépend de l'Inde du nord. En marchant vers l'ouest pendant douze jours, on arrive au royaume de *Kan-t'o-lo* 乾陀羅 (Gandhâra) ; après vingt autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Nang-ngo-lo-kia-lo* 曩誐囉賀羅 (Nagarahara) ; après dix autres jours de marche vers l'ouest,

on arrive au royaume de *Lan-p'o* 嵐婆 (Lampaka, Lamghan); après douze autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Ngo-jo-nang* 誐惹曩 (Gazna?); en continuant à marcher vers l'ouest, on arrive au royaume de *Po-se* 波斯 (Perse) et on trouve la mer Occidentale 西海. — A partir de l'Inde du nord, au bout de cent vingt jours de marche, on arrive à l'Inde du centre. — De l'Inde du centre, en marchant vers l'ouest, après trois étapes, on arrive au royaume de *A-lo-wei* 呵囉尾; après douze autres jours de marche, on arrive au royaume de *Wei-nang-lo* 末曩囉; après douze autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Po-lai-ye-kia* 鉢賴野迦 (Prayâga); après soixante autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Kia-lo-nou-k'iu-jo* 迦囉拏俱惹 (Kanyâkubja); après vingt autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Mo-lo-wei* 摩囉尾 (Malva?); après vingt autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Ou-jan-ni* 烏然泥 (Ujjayinî); après vingt-cinq autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Lo-lo* 囉囉 (Lâṭa?); après quarante autres jours de marche vers l'ouest, on arrive au royaume de *Sou-lo-tch'a* 蘇囉茶 (Surâṣtra); après onze autres jours de marche vers l'ouest, on arrive à la mer Occidentale. — De l'Inde du centre, il faut six mois de voyage pour arriver à l'Inde du sud. — En marchant encore vers l'ouest pendant quatre-vingt-dix jours, on arrive au royaume de *Kong-kia-nou* 供迦拏 (Konkaṇa); en marchant encore vers l'ouest pendant un mois, on arrive à la mer. En partant de l'Inde du sud, après six mois de marche vers le sud, on arrive à la mer du Sud. Tout cela, c'est *Che-hou* qui l'a exposé. »

XIII

A, chap. XLIII : Huitième année *t'ai-p'ing-hing-kouo* (983) : le çramaṇa *Fa-yu* 法遇 revient de l'Inde de l'ouest; il présente à l'empereur une relique de l'os du crâne du Buddha et des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier. *Fa-yu* quêta parmi la foule pour fabriquer un

dais précieux orné de dragons et un kaṣâya tissé d'or dont il se proposait de faire une offrande au trône de diamant lorsqu'il retournerait dans l'Inde du centre. Il demanda qu'on lui donnât des lettres pour les divers royaumes qu'il traverserait : un décret impérial lui accorda des lettres-patentes pour les royaumes de *San-fo-ts'i* 三佛齊, de *Ko-kou-lo* 葛古羅 et de *Ko-lan* 柯蘭 ; on l'envoya muni de ces lettres. »

A la date de 989, le *Fo tsou t'ong ki* ajoute que, au dire de l'empereur lui-même, le religieux *Fa-yu*, au moment de se rendre dans l'Inde du centre, avait demandé à élever une stèle auprès du trône de diamant du Buddha, au nom du gouvernement chinois : 向中竺僧法遇乞爲本國佛金剛座立碑。

B. « La huitième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (983), le religieux *Fa-yu*, revenant de l'Inde où il avait été chercher des livres sacrés, arriva à *San-fo-ts'i* 三佛齊 et y rencontra le religieux hindou *Mi-mo-lo-che-li* 彌摩羅失黎 (Vimalaçrî, ap. M. Sylvain Lévi), qui, après un court entretien, le chargea d'une requête dans laquelle il exprimait son désir de se rendre dans le Royaume du Milieu et d'y traduire les livres saints. L'empereur eut la bonté de rendre un édit pour l'appeler auprès de lui. *Fa-yu* quêta ensuite des aumônes pour fabriquer un dais précieux orné de dragons et un kaṣâya. Comme il se proposait de retourner en Inde, il demanda qu'on lui remît des lettres officielles pour les royaumes qu'il devait traverser. (L'empereur) lui donna donc des lettres pour *Hia-tche* 遐至, roi du pays de *San-fo-ts'i* 三佛齊, pour *Se-ma Ki-mang* 司馬佶芒, souverain du pays de *Ko-kou-lo* 葛古羅, pour *Tsan-tan-lo* 讚坦羅, souverain du pays de *Ko-lan* 柯蘭, et pour *Mou-t'o-sien* 謨馱仙, fils du roi de l'Inde de l'ouest; on le fit partir muni de (ces lettres). »

Toute la fin de ce passage de l'histoire des *Song* a été singulièrement travestie par Stanislas Julien qui n'a pas vu que 遐至 était un nom d'homme [1].

1) On retrouve le nom du roi *Hia-tche* dans la notice du royaume de *San-fo-ts'i* de l'histoire des *Song* (chap. 489, p. 5 v°) : « La huitième année [*t'ai-p'ing-hing-kouo*] (983), le roi de ce pays, *Hia-tche*, envoya l'ambassadeur *P'ou-ya-t'o-lo* apporter en tribut un Buddha en cristal de roche, de la toile de coton, des dents

XIV

B. « Pendant la période *yong-hi* (984-987), *Ts'e-hoan* 辭澣, religieux de l'arrondissement de *Wei* 衛, revint des contrées occidentales. Avec le religieux turc 胡 *Mi-tan-lo* 密坦羅 (Mitra), il vint présenter des lettres du roi de l'Inde du nord et de *Na-lan-t'o* 那爛陀, roi qui s'assied sur le diamant. »

Il est évident que, dans ce texte, il devait être question du roi de l'Inde du nord, du Vajrâsana ou trône de diamant et du temple Nâlanda. Mais les noms ont été irrémédiablement confondus et brouillés par le rédacteur de l'histoire des *Song*.

XV

Pendant la période *yong-hi*, 984-987 après J.-C., l'histoire des *Song* mentionne encore qu'un religieux de *P'o-lo-men* 婆羅門 (c'est-à-dire un çramaṇa bouddhiste de l'Inde), nommé *Yong-che* 永世, et un hérétique de *Po-se* 波斯 (Perse), nommé *A-li-yen* 阿里烟, arrivèrent ensemble à la capitale. — *Yong-che* dit que son pays s'appelait le royaume de *Li-te* 利得, que le nom de famille du roi était *Ya-lo-ou-te* 牙羅五得, que son nom personnel était *A-jo-ni-fo* 阿喏你縛, que sa femme s'appelait *Mo-ho-ni* 摩訶你. *A-li-yen* dit à son tour que le roi de son pays avait le surnom de *Hei-i* 黑衣, que son nom de famille était *Tchang* 張, que son nom personnel était *Li-mo* 哩沒.

de rhinocéros, des parfums et des drogues » 八年其王遐至遣使蒲押陁羅來貢水晶佛錦布犀牙香藥。— Le royaume de *San-fo-ts'i* paraît avoir eu sa capitale à Palembang, sur la côte occidentale de Sumatra. — Je n'ai trouvé aucun renseignement sur les royaumes de *Ko-kou-lo* et de *Ko-lan*.

Ce texte a été traduit intégralement par Stanislas Julien (*op. cit.*, p. 175-177).

XVI

A, chap. XLIII : Deuxième année *toan-kong*, 989 après J.-C. (mais il semble qu'il y a là une faute d'impression et qu'il faut lire « troisième année » = 990) : « *Tch'ong-ta* 重達, çramaṇa de *T'ai-yuen* 太原, revient de l'Inde de l'ouest; dix ans s'étaient écoulés entre son départ et son retour. Il apporte des reliques du Buddha et des textes sanscrits écrits sur des feuilles de palmier. » — « *Pou-t'o-k'i-to* 補陀吃多, çramaṇa du temple *Na-lan-t'o* (Nâlanda), de l'Inde du centre, vient à la cour. Il offre des reliques du Buddha et des textes sanscrits. »

XVII

En cette même année 989 (ou plutôt 990), le *Fo tsou t'ong ki* mentionne l'arrivée de *Tsing-kie* 淨戒, çramana du royaume de *Tchan-tch'eng* 占城 [Campa] des mers du Sud; il se rend à la cour et offre à l'empereur [un sceptre] *jou-i*, une cloche et un battant de cloche en cuivre doré, du parfum de camphre. 獻如意金銅鈴杵龍腦香.

Peut-être ce religieux est-il le même que celui qui est mentionné dans l'histoire des *Song*, à la date de la deuxième année *tche-tao* (996 ap. J.-C.). Stanislas Julien a traduit le passage relatif à ce personnage de la manière suivante : « Dans la deuxième année de la période *Tchi-tao* (996 de J.-C.), un religieux de l'Inde aborda en Chine sur un vaisseau marchand. Il apportait une cloche destinée à l'empereur, un battant (de cloche) orné de sonnettes, une sonnette de cuivre (持帝鐘鈴杵銅鈴各一), une statuette de Buddha, et un livre sacré écrit sur des feuilles de palmier. Il ne comprenait pas la langue chinoise. »

XVIII

A, chap. XLIII : La première année *tche-tao* (995), *Kia-lo-chen-ti* 迦羅扇帝 [Kâlaçânti?], çramaṇa de l'Inde du centre, vient à la cour.

Il apporte des reliques de l'os du crâne du Buddha et des livres sanscrits écrits sur feuilles de palmier. »

XIX

A, chap. XLIII : « La troisième année [*tche-tao*] (997), au neuvième mois, *Lo-hou-lo* 羅護羅 (Râhula), çramaṇa de l'Inde de l'ouest, vient à la cour. Il apporte des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier. »

XX

A, chap. XLIV : Première année *hien-p'ing* (998) : « *Ni* (?)-*wei-ni* 儞尾抳, çramaṇa de l'Inde du centre, et ses compagnons viennent à la cour. Ils apportent des reliques du Buddha, des textes sanscrits, des feuilles de l'arbre de la Bodhi, plusieurs fruits (de l'arbre) de la Bodhi. — *Fo-hou* 佛護, çramaṇa de l'Inde de l'ouest, vient à la cour; il apporte des livres sanscrits. »

XXI

A, chap. XLIV : Première année *king-té* (1004) : « Arrivée du (maître du) Tripiṭaka *Fa-hou* 法護, originaire de l'Inde de l'ouest; il apporte des reliques du Buddha et des textes sanscrits écrits sur feuilles de palmier. » — « Arrivée de *Kie-hien* 戒賢 (Çîlabhadra), çramaṇa de l'Inde du nord; il apporte des textes sanscrits. » — Sur *Fa-hou*, cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue...*, Appendix II, n° 162.

XXII

A, chap. XLIV : La deuxième année [*king-té*] (1005), au troisième mois, arrivée de *Mou-lo-che-ki* 目羅失稽, çramaṇa du royaume de *Kia-che-mi-lo* (Cachemire); il apporte des livres sanscrits et des feuilles de l'arbre de la Bodhi. » — « Le septième mois, arrivée de *Ta-mo-po* 達磨波, çramaṇa de l'Inde de l'ouest; il apporte des textes sanscrits. »

XXIII

A, chap. XLIV : Troisième année *ta-tchong-siang-fou* (1010) :

« *Tchong-té* 衆德, çramana de l'Inde de l'ouest, vient à la cour. Il offre des reliques, des textes sanscrits, une empreinte de la Bodhi. » — « *Kio-kie* 覺戒, çramaṇa de l'Inde du centre, vient à la cour; il apporte des reliques, des fascicules sanscrits, le vrai visage du trône de diamant (金剛座眞容, c'est-à-dire, apparemment, une image de la statue du Buddha qui se trouvait dans le temple Mahâbodhi; cf. p. 10, n. 1), des feuilles de l'arbre de la Bodhi... Quand il s'en retourna, il reçut par décret impérial un kaṣâya tissé d'or 金襴袈裟 pour l'offrir au trône de diamant; il reçut aussi de l'argent pour la route, du thé et des fruits. »

XXIV

A, chap. XLIV : Quatrième année *ta-tchong-siang-fou* (1011) : « Au cinquième mois, arrivée de *Tsi-hien* 寂賢, çramaṇa du royaume de *Pan-ni* 般尼; il apporte des textes sanscrits et une empreinte de la Bodhi. »

XXV

A, chap. XLIV : Sixième année *ta-tchong-siang-fou* (1013) : « Au neuvième mois, arrivée de *Tche-hien* 知賢, çramaṇa de l'Inde de l'ouest, et de ses compagnons. Il apporte des reliques et des textes sanscrits. »

XXVI

A, chap. XLIV : Huitième année *ta-tchong-siang-fou* (1015) : « Le royaume de *Tchou-lien* 注輦[1], dans les mers du Sud, envoya un ambassadeur offrir le tribut et apporter des livres sanscrits de l'Inde... »

1) Cette ambassade est également signalée par le *Song che* dans la notice sur le royaume de *Tchou-lien* (chap. 489) : cette notice a été réproduite par *Ma Toan-lin* (cf. Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*; *Méridionaux*, pp. 571-582); elle ne me paraît pas donner des renseignements suffisants pour qu'on puisse déterminer la situation géographique du royaume de *Tchou-lien*.

XXVII

A, chap. XLIV : « La neuvième année [*ta-tchong-siang-fou*] (1016), au deuxième mois, arrivée de *T'ien-kio* 天覺, çramaṇa du royaume de *Yeou-t'ien-nang* 優塡曩 (Udyâna), dans l'Inde du nord, — de *Miao-té* 妙德, çramaṇa du royaume du Fils du lion (Ceylan), dans l'Inde du sud, — et de divers çramaṇas du royaume de *Kia-ts'o* 迦瑳 (Kaccha?), dans l'Inde de l'ouest. Chacun d'eux offrit des reliques et des livres sanscrits. » — « Au quatrième mois, arrivée de *T'ong-cheou* 童壽, çramaṇa du royaume de *Sa-fo-lo* 薩縛羅, dans l'Inde du centre; il apporte des livres sanscrits. » — « Au cinquième mois, arrivée de *P'ou-tsi* 普積, çramaṇa du royaume de *Fo-lin-nai* 縛鄰捺 (Varendra), dans l'Inde de l'est; il apporte des textes sanscrits. »

L'auteur du *Fo tsou t'ong ki* remarque qu'à aucune autre époque de l'histoire les religieux hindous ne furent aussi nombreux à la cour de Chine qu'en cette année. Il ajoute que, à l'exception du nom de Ceylan, il est impossible d'identifier au moyen du *Si yu ki* les noms des royaumes qui sont cités dans ce paragraphe.

XXVIII

B. « La deuxième année *t'ien-cheng* (1024), au neuvième mois, des religieux de l'Inde de l'ouest, *Ngai-hien-tche* 愛賢智, *Sin-hou* 信護 (Çraddhâpâla ?) et d'autres arrivèrent; ils offrirent des textes sanscrits. »

XXIX

B. « La cinquième année [*t'ien-cheng*] (1027), au deuxième mois, cinq religieux, parmi lesquels se trouvait le religieux *Fa-ki-siang* 法吉祥, vinrent offrir des livres sanscrits. »

XXX

Les textes du *Fo tsou t'ong ki* (années 1031 et 1039) relatifs à *Hoai-wen* 懷問, qui alla trois fois en Inde, ont été traduits plus haut

(p. 24-25) dans la notice sur l'inscription de l'année 1033 dont ce religieux est l'auteur.

XXXI

B. « La troisième année *king-yeou* (1036), au premier mois, neuf religieux, parmi lesquels se trouvait le religieux *Chan-tch'eng* 善稱, offrirent à l'empereur des livres sanscrits, des os du Buddha ainsi qu'une statue du Bodhisattva aux dents de cuivre 銅牙菩薩. »

XXXII

A, chap. XLV : « La cinquième année [*hoang-yeou*] (1053), arrivée de de *Tche-ki-siang* 智吉祥, çramana de l'Inde de l'ouest, et de ses compagnons : il apporte des textes sanscrits. »

Ed. CHAVANNES.

LE CHRISTIANISME ET LE PAGANISME

DANS

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE BÈDE LE VÉNÉRABLE

Il y a, dans l'histoire de l'Europe, une époque qui attire particulièrement l'attention du chercheur : c'est celle où le christianisme, arrivant lentement du sud, se heurte au paganisme celte et germain et l'emporte après une longue lutte. Cette époque a en effet autant d'importance pour l'histoire du christianisme du IV[e] au XI[e] siècle que pour celle des cultes des Celtes et des Germains. Le paganisme succomba dans la lutte, mais une partie des croyances païennes devait revivre dans le christianisme.

Un pape libéral de ce temps conseilla de ne pas démolir les temples païens, mais d'en faire des églises chrétiennes, et derrière les statues de saints et les autels de l'église du moyen âge se cache encore en effet mainte divinité du paganisme.

Des deux partis en lutte, le christianisme seul apparaît sous un jour favorable, non seulement parce qu'il a été victorieux, mais aussi parce qu'il avait pour lui les lettrés qui ont écrit son histoire, dans les livres desquels nous puisons nos renseignements et dont nous avons adopté la manière de voir. Il ne faut jamais oublier, en étudiant ces questions, que les vieux chroniqueurs étaient et devaient être terriblement injustes pour la religion qui succombait. Nous disons qu'ils devaient être injustes, car ils voyaient dans les Germains les fils corrompus de dieux corrompus, de diables et de puissances des ténèbres, des hommes souillés par des pratiques païennes qu'il fallait

absolument supprimer. Une lutte entre le Christ et le diable, entre le Sauveur et l'instigateur de tout mal. voilà ce qu'était pour eux la lutte entre les chrétiens et les païens. Il faut nous mettre en garde contre cette partialité.

Une autre source d'erreurs dans cet ordre d'études provient de ce que les écrivains chrétiens ne parlent des religions païennes qu'en passant. Elles ne méritent pas à leur yeux la moindre attention. Je mets à part un document tel que, par exemple, le *Gylfaginning*, mais je maintiens l'exactitude de mon jugement en ce qui concerne les écrivains de l'Europe centrale. Pourquoi parler des œuvres des ténèbres? Pourquoi vouloir connaître ce que les serviteurs de Bélial appelaient leur religion [1] ?

Il est vrai que nous possédons des documents chrétiens de cette époque qui contiennent des pages célèbres, riches en renseignements sur le paganisme germanique et dont les savants se sont toujours servis; mais, dans la plupart des cas, ces renseignements sont pauvres, donnés au hasard, dispersés au milieu de beaucoup d'autres et par là d'un accès difficile; on a l'impression que les auteurs les ont laissés échapper de leur plume bien malgré eux. On les lit avec ce sentiment de reconnaissance que provoque une bonne aubaine. On peut se faire une idée du nombre de ces passages dispersés un peu partout, en parcourant la bibliographie de E. H. Meyer dans sa *Germanische Mythologie* [2].

C'est de cette même manière que nous trouvons chez les prophètes et les prêtres, auteurs de l'Ancien Testament, des renseignements donnés incidemment sur la période païenne de l'histoire d'Israël, renseignements qu'à notre avis ils n'auraient certes pas fournis, s'ils avaient pu se faire une idée précise du paganisme de leurs ancêtres.

Les difficultés qui s'opposent à nos recherches sont sur-

1) Dans la littérature moderne, postérieure à la Réforme, ce point de vue est encore celui de Johann Picardt dans ses *Antiquiteiten*. Voir sur lui mon article dans le *Navorscher*, 1894, p. 280 et suiv.

2) Voir sur lui mon article dans la *Revue*, XXVIII, n°s 1 et 2.

tout considérables, lorsque les auteurs sont des païens convertis, haïssant leurs erreurs de la haine de tous les renégats et s'efforçant d'éviter jusqu'au soupçon qu'ils pourraient penser à leurs croyances d'autrefois autrement qu'avec mépris.

Les meilleures sources que nous possédions, ce sont les vies des apôtres des païens. J'ai étudié deux de ces biographies : dans le *Theol. Tijdschrift* la *Vita Lindgeri* et ici même la *Vita S. Galli*[1]. Mais j'ai reconnu depuis qu'il vaudrait mieux faire d'abord l'étude critique de toutes les *Vitae* avant de publier des conclusions. Ce serait l'œuvre de longues années.

Le présent article a pour sujet un autre livre qui a souvent été loué comme l'une des sources des études qui nous occupent. C'est l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* qui a pour auteur le moine anglo-saxon Bède le Vénérable. Les pages qui vont suivre ont pour but de nous renseigner sur ce que l'œuvre de l'excellent moine nous apprend du paganisme de ses compatriotes et contemporains et de la manière dont la doctrine chrétienne leur a été enseignée. Nous nous sommes efforcé de laisser le livre de Bède plaider sa cause tout seul et de n'en donner des commentaires que dans les cas seulement où ils sont nécessaires pour l'intelligence du livre. De cette façon, sa valeur sera dûment mise en relief. Et c'est un livre d'une grande valeur, quoiqu'il ait tous les défauts que nous indiquions tout à l'heure.

I

Bède naquit en 673 et mourut le 26 mai 735. Il était donc contemporain des deux rois Radboud, le père et le fils, qui luttaient en Frise contre les maires du palais mérovingiens.

1) T. XXIX, nº 3.

Sa patrie jouissait alors du repos, après les guerres sanglantes auxquelles la plupart des sept États de l'Heptarchie anglo-saxonne avaient pris part sous la suprématie de Penda, roi de Mercie[1].

La vie de Bède s'est écoulée dans la paix et la tranquillité. Il a trouvé la paix dans son couvent et la tranquillité dans ses études que rien n'est venu troubler. Il était né dans la Northanhumbrie, l'État le plus septentrional de l'Heptarchie. Nous trouvons quelques renseignements modestes sur sa vie dans les petites notes qu'il a inscrites de sa main à la fin de son *Historia*[2], notes trop pauvres quand il s'agit du père de l'histoire et de la littérature anglaises. A l'âge de sept ans il entra au couvent de Saint-Pierre à Wearmouth[3], sur la rive nord du Wear-Were. Benedict Biscop était le prieur de ce couvent. Puis il entra au couvent de Saint-Paul à Yarrow[4], dont Ceolfrid était le prieur. C'est là qu'il devint diacre à l'âge de dix-neuf ans, puis prêtre à trente ans; c'est là qu'il mourut à cinquante-neuf ans. Et c'est tout. Bède n'a vu du monde que le petit coin de terre compris entre ces deux couvents; peut-être a-t-il rendu une visite unique à la ville d'Eoforwye (York). Les yeux qui avaient remonté et descendu le cours du temps et qui savaient si bien pénétrer les événements n'avaient vu des pays terrestres que le petit morceau que traversent maintenant les eaux souillées de la Wear et de la Tyne dans leur course vers la mer, et ce pays, où autrefois les moines de Saint-Paul et de Saint-Pierre cultivaient leurs jardins et où leurs bergers gardaient les troupeaux, subit maintenant la

1) Werner, *Beda u. s. Zeit*, p. 81, donne comme date de sa naissance l'an 670, et comme lieu de naissance Monktown. D'autres, 674. La date de sa mort est également discutée. Browne dans *The venerable Bede*, p. 12, note, me paraît avoir fourni des preuves suffisantes pour assigner 735 comme date de la mort de Bède.

2) Nous empruntons ces dates à l'*H. E.*, V, 24, ed. Alfr. Holder, 1882. C'est l'édition qui sert de base à notre etude.

3) Wiraemuda à l'époque de Bède, Wira mudan, (ad) ostium Winri fluminis.

4) Sur le rivage sud de la Tyne, qui se jette dans la mer du Nord juste au nord du Wear.

malédiction de la fumée et de la suie[1]. Mais, tout comme Kant n'a jamais eu besoin de quitter Koenigsberg, ni Spinoza La Haye pour acquérir la réputation de grands hommes, de même Bède n'a pas dû faire de grands voyages pour devenir la lumière de son temps. Tout ce qu'il y avait dans les livres était entré dans sa tête. Ses œuvres forment une sorte d'encyclopédie de la science de son époque et, pendant des siècles, elles ont servi de manuels. Si l'on consulte la liste de ses écrits (*Hist. eccl.*, V, 24), on ne peut s'empêcher d'admirer l'envergure de cet esprit qui embrassait avec la même facilité les sciences les plus diverses : exégèse biblique, linguistique, histoire, métrique, homilétique, chronologie et sciences naturelles. De nombreux manuscrits nous ont conservé la presque totalité de son œuvre; leur nombre montre combien a été grande l'estime pour l'auteur pendant tout le moyen âge. De l'*Historia* seule il existe cent trente-deux manuscrits ; la première édition date de 1471 ; il y en a en outre sept traductions, dont l'une en anglo-saxon a été faite par le roi Alfred[2]. Notre étonnement augmente encore si nous réfléchissons que, quarante ans avant la naissance de Bède, les rois de son pays étaient encore païens[3] et que lui, le savant chrétien, succédait à d'innombrables générations de païens illettrés.

L'*Historia* est un livre merveilleux, écrit en un latin clair et agréable. Je ne saurais en juger la pureté, mais en tout cas c'est une langue beaucoup plus correcte que celle d'Isidore[4] ou de Jordanes[5]. Ce livre a naturellement ses dé-

1) Keary, *Vikings in Western Christendom*, p. 128.

2) Voir Potthast, *Bibliotheca histor. medii aevi*, 1895, I, 137-141.

3) Edwin de Northanhumbrie fut baptisé en 627.

4) « Beda, der als Schriftsteller hoch über seinem Vorganger Isidor steht ». Coste dans l'introduction au livre d'Isidore, *Historia de regibus Gothorum Vandalorum et Suevorum*, in Wattenbach, *VIIten Jahrhundert*, t. I, p. 10 et aussi *IX. Jahrhundert*, t. XI, p. 96 et seq.

5) « Seine Stümperhafte Handhabung der lateinischen Sprache », dit Martens dans son introduction au *De origine actibusque Getarum* », in Wattenbach, *VI. Jahrh.*, t. I, p. 6.

fauts, mais ces défauts, comme par exemple la foi naïve aux miracles, sont naturels chez un auteur chrétien de son époque. Chez Bède il n'y a pas l'ombre de critique, pas le moindre doute, pas même le soupçon qu'on pourrait douter.

Le récit ne se poursuit pas toujours d'une façon bien ordonnée. La patrie de Bède, la Northanhumbrie occupe du reste dans l'*Historia* une place démesurée. Mais quelle étude sérieuse des sources, quelle indépendance dans les jugements et dans les comparaisons! En écrivant par exemple l'histoire de l'Heptarchie, Bède consulte toujours les auteurs les plus compétents, les récits des contemporains et des témoins oculaires des événements qu'il décrit; il puise ses dates dans les pièces authentiques des couvents, dans les lettres empruntées aux archives papales de Rome, il y ajoute ce qu'il a vu lui-même et tous ces documents, il les met en ordre et les reproduit avec beaucoup de tact et de pénétration. Pour écrire l'histoire religieuse de Kent il se met en relations avec l'évêque Albinus de Cantwaraburc (Canterbury), l'élève de Théodorus, avec le prêtre Nothelm de Londres, qui a copié pour Albinus des lettres dans les archives pontificales de Rome; pour l'histoire de la Westsaxonie, de la Suthsaxonie, (du Wessex, du Sussex) et de l'île de Vecta (Whight), il consulte la bibliothèque du couvent de Daniel de Wessex de Saxe orientale. Pour l'histoire de la Mercie, il est aidé par les moines de l'abbaye de Laestingaen et pour l'histoire du Lindsey (Lincolnshire), c'est l'évêque Cunebert qui lui fournit les documents nécessaires. Pour l'histoire de la Northanhumbrie, il trouve des renseignements nombreux dans son propre couvent de Yarrow, des actes synodaux, des rapports de témoins oculaires. Il mentionne consciencieusement ses collaborateurs dans la dédicace de l'*Historia* à son roi Ceolwulf[1]. Pour les premiers siècles du christianisme, il se base sur Eutrope et Orose et compare leurs témoignages à ceux de Gildas. Mais l'œuvre de Bède n'est pas seulement

1) Destitué deux ans après la mort de Bède, en 737.

consciencieusement documentée, le style en est encore tantôt sérieux et digne, tantôt vif et aisé, tantôt naïf et ingénu. Nous trouvons quelquefois, dispersés dans ses récits sur la vie ecclésiastique de son époque, de petits traits pittoresques de la vie du peuple. S'il y en a trop peu, ce n'est pas de sa faute. Il ne pouvait pas savoir que les générations futures aimeraient mieux la description d'une ferme des environs de son couvent que des renseignements sur les luttes pour la fixation de la date de Pâques entre les chrétiens bretons et les chrétiens anglo-saxons. En tous cas l'*Historia* de Bède nous réserve moins de désappointements sous ce rapport que ses sermons, où, on ne trouve rien sur la vie sociale de son temps. Combien plus riches sont à cet égard les homélies de Chrysostome ! Mais les sermons de Bède étaient des lectures pieuses, faites aux moines d'un paisible couvent, loin du monde. Et qu'est-ce qu'il aurait bien pu leur raconter du siècle?

On trouve dans l'*Historia* la description d'une auberge de village, dont les murs sont faits de branches (« virgis contextum ») et d'argile, et dont le toit est recouvert de chaume (« foeno tectum »). Les paysans s'y réunissent le soir (III, 10). Sur l'île de Lindisfarne, dont nous reparlerons plus loin, l'évêque Finan fit construire en 652 une église à la façon des Irlandais (« more Scotorum »)[1], c'est-à-dire en planches de chêne avec un toit en roseaux. Ce n'est que bien plus tard que l'évêque Eadberct remplaça le roseau par des ardoises (III, 25). Voilà une observation qui, si toutefois elle est encore nécessaire, nous démontre que les plus anciennes églises chrétiennes étaient encore loin d'être des cathédrales.

Ailleurs (IV, 13) il est question d'une famine de la Suthsaxonie, à l'époque où l'évêque Wilfrid y prêchait l'Évangile (681). Pendant trois ans il n'y avait pas eu de pluie et le peuple était

1) Les Irlandais s'appelaient autrefois Scoti ; voir *Vita sancti Galli*, Pertz, II, fol. 1, l. 15, *Mon. St. Gal. de Gest. Kar.*, I. 1.

tombé dans la plus grande misère. Il arriva souvent, nous dit Bède, que quarante à cinquante hommes s'en allèrent vers la côte, grimpèrent sur un haut rocher et se jetèrent, en se tenant par les mains, dans la mer pour y chercher ensemble la mort. Il est impossible d'oublier de telles scènes, ni leur description très sobre. L'assertion qui suit dans Bède et suivant laquelle l'évêque Wilfrid apprit aux Saxons, qui ne connaissaient encore que l'hameçon, l'usage des filets, nous paraît inexacte parce que l'emploi du filet semble remonter à une époque beaucoup plus ancienne.

Mais la note humoristique ne manque pas non plus dans le livre de Bède. Il nous raconte par exemple l'expédition du roi Egfrid de Northanhumbrie en 670 pour châtier les Irlandais. C'est un peuple inoffensif, ajoute-t-il, qui avait toujours des intentions amicales envers les Anglais (« gentem innoxiam et nationi Anglorum semper amicissimam », IV, 26). Cette remarque a pour nous en cette place une saveur particulière. Certes, il existe aussi des opinions défavorables sur le compte des Irlandais. Saint Jérôme, l'un des Pères de l'Église, reproche à Célestin, compagnon de l'hérétique Pélage, d'être un gaillard plongé jusqu'au cou dans la bouillie des Irlandais[1].

Ailleurs (V, 2) Bède parle d'un garçon sourd-muet, guéri par l'évêque Jean. L'évêque lui montra la prononciation des lettres, lui fit dire « gae », ce qui veut dire, d'après Bède, *oui* dans la langue des Angles. De cette manière le petit muet recouvra l'usage de la parole et en même temps la santé lui revint. Cette anecdote est une singulière contribution à l'histoire du traitement des sourds-muets. L'évêque, pour comble de bonté, proposa alors au petit d'entrer comme moine dans son couvent. Mais il préféra rentrer chez lui.

Encore une anecdote plaisante. Le prêtre Utta, surpris par la tempête en haute mer, calma la fureur des flots en y versant de l'huile. Bède nous explique ce phénomène : l'huile (III, 15)

1) Browne, *Christ. Church before Augustine*, p. 80.

avait été bénite par l'évêque Aidan de Lindisfarne. Rien de nouveau sous le soleil ; les explications seules changent.

Le style de Bède nous frappe non seulement par sa naïveté mais aussi par sa vigueur. En parlant de la célèbre bataille de Loïdis sur le Vinuaed[1] où les pays de l'Angleterre du nord furent délivrés du joug que leur avait imposé Penda, Bède nous dit que les eaux du fleuve étaient très fortes, de sorte qu'il y eut beaucoup plus de fuyards noyés que de soldats tués par le glaive des vainqueurs (III, 24). On trouve un pendant à cet épisode dans le livre des *Juges*, v, 21 (Cantique de Déborah) : Barak bat les Cananéens et le torrent de Kison noie beaucoup de soldats dans leur fuite.

Bède n'a du reste pas d'yeux pour les beautés et les forces de la nature et il partage ce trait de caractère avec la plupart des auteurs de l'antiquité. Il est rare que la beauté des montagnes, des lacs et des forêts éveille en eux une sensation. César traverse la Suisse comme si elle était un polder monotone. Les yeux des moines qui écrivent des chroniques dans leurs solitudes ne se sont pas encore ouverts aux beautés de la nature et ils étaient encore indifférents à la fidélité des portraits humains. Ils peignaient dans leurs évangiles manuscrits les bras du Christ en rouge et les jambes en bleu, si, à leur avis, l'harmonie des couleurs l'exigeait[2].

Bède commence l'*Historia ecclesiastica* par une description de l'Angleterre telle qu'il la connaissait. C'est un pays plein de lait et de miel, dit-il, avec une faune très riche, des sources d'eau chaude, des pourpriers et des mines abondantes. Il n'a pas un mot pour la beauté de la nature, même en parlant de son pays natal. Par contre, il mentionne le fait que les serpents ne peuvent pas vivre en Irlande. Heureuse Érin! Ils meurent aussitôt qu'ils en sentent l'air, si on les transporte d'Angleterre en Irlande (*odore aeris illius terrae adtacti*, I, 1). Mais voici plus fort encore : si quelqu'un a été

1) Loïdis, maintenant Leeds ; la bataille a eu lieu à Lhydes-sur-le Winwed dans la Northanhumbrie méridionale, 17 décembre 655.

2) Carrière, *Kunst*, III, II, 160.

mordu par un serpent, on n'a qu'à lui donner à boire de l'eau mélangée de raclures de feuilles de manuscrits apportées d'Irlande, et aussitôt le poison perd sa force nocive. Dans un autre chapitre, nous lisons que le couvent de Columba s'appelait *Dearmach* (« id est campus roborum », III, 4) parce qu'il y avait autour du couvent de très grandes forêts de chênes. Là encore pas un mot de la beauté du paysage.

Ce qu'il y a de plus curieux dans le premier chapitre du livre, c'est qu'il contient des preuves de l'existence du matriarcat à l'époque de Bède. Les Scots, dit-il, qui demeurent en Irlande, furent envahis par les Pictes. Pour se débarrasser des envahisseurs, ils attirèrent l'attention de ces derniers sur l'Angleterre. Les Pictes écoutèrent les conseils des Scots et se fixèrent au nord. Ils demandèrent plus tard des femmes aux Écossais, qui leur en donnèrent à condition que, si plus tard des disputes surgissaient sur la succession au trône, la lignée maternelle serait préférée à la lignée paternelle (*magis de feminea regum prosapia quam de masculina regem sibi eligerent*), et Bède ajoute : Jusqu'à ce jour, les Pictes ont conservé cette coutume. C'est une preuve très claire de l'existence du matriarcat ; l'enfant d'une princesse, en effet, quel qu'en soit le père, a du sang royal dans les veines.

Pour achever de caractériser notre moine-auteur, nous dirons encore qu'il fait preuve dans ses jugements d'une impartialité admirable et qu'il parle avec beaucoup de douceur non seulement des païens, mais aussi des chrétiens bretons, ses antagonistes dans la lutte ecclésiastique. Cette indulgence est certainement rare à l'époque de Bède. Il est agréable de penser que cet homme, qui, comme historien et savant, n'a pas trouvé son égal pendant de longs siècles, était en même temps le type du moine doux, moral et pieux des anciens temps du christianisme.

On ne saurait lui reprocher de n'avoir point réussi à penser avec amour au roi Penda de Murcie, « païen endurci et sanguinaire » qui, pendant de longues années, fut un fléau pour

les chrétiens. Mais il cite néanmoins avec sympathie un mot de lui : Ceux-ci sont misérables et profondément méprisables qui n'obéissent pas aux dieux auxquels ils croient (III, 21)[1].

Bède s'était rangé en matière religieuse du côté des Saxons catholiques romains; il était donc l'adversaire des chrétiens bretons qui suivaient en beaucoup de points des rites plus anciens. Mais cela ne l'empêche pas de louer hautement et impartialement (III, 17) l'un des évêques bretons les plus célèbres, Aidan de Lindisfarne (mort le 31 août 642, III, 3, 5). C'est d'après lui un homme qui, il est vrai, ne fête pas les Pâques le même jour que lui, mais qui croit comme lui aux souffrances et à la mort du Christ; un homme dont la tonsure n'est pas faite selon le rite orthodoxe, mais qui fait quand même tout ce qu'il juge conforme au devoir comme il convient aux saints de faire[2]. Il ne faut pas oublier ici qu'à l'époque de Bède la dispute entre les diverses sectes chrétiennes sur la date des fêtes de Pâques et sur la tonsure était très violente, beaucoup plus violente que nous ne pourrions nous le figurer aujourd'hui.

La même aimable bienveillance se montre dans ce qu'il dit du roi Sigbert d'Estsaxonie (mort en 660). Bède pense qu'on doit, il est vrai, considérer la mort de ce roi comme une punition, que Dieu lui a infligée pour sa désobéissance vis-à-vis d'un évêque, mais qu'on peut aussi croire que sa mort n'a pas seulement expié son péché, mais qu'elle a aussi augmenté les mérites du roi puisqu'il est mort pour accomplir les commandements du Christ (III, 22). Et de Wilfrid, l'apôtre des Saxons du sud (mort en 709), Bède dit que déjà à l'époque où il ne portait pas encore la tonsure, il se distinguait par des vertus qui valaient mieux que la tonsure : par l'obéissance et l'humilité. Tant de douceur, tant de largeur d'esprit chez un

1) C'est ainsi que le roi païen Vittikind a dit un mot sur l'amour des chrétiens pour les pauvres, mot qui couvre Charlemagne de confusion. Mais certainement le mot n'est pas historique. (Voir Wattenbach sur Petrus Damiani, qui rapporte cette anecdote, *IX. Jahrh.*, t. XI, p. 101.)

2) Cf. une semblable opinion sur Furseus, III, 19.

moine de la fin du VII[e] siècle, méritent certainement des louanges. Dans la copie des lettres, par exemple, du pape Grégoire à Mélittus, il se présente à nous comme un homme qui s'élève considérablement au-dessus de ses contemporains et qui porte dans ses jugements sur son époque beaucoup de sagesse modérée et d'indulgence.

II

Passons maintenant de la forme au fond. Si l'on se rappelle que Bède est né en 673, on ne s'étonnera point de ce que ses parents aient encore été païens. Le christianisme catholique avait fait peu de progrès en Angleterre vers la fin du VII[e] siècle et le christianisme britannique avait été relégué au second plan. Ce qui est étonnant, c'est que l'Europe méridionale connaissait encore si peu l'Angleterre qu'elle la croyait le pays des morts. Nous trouvons dans le *De bello Gothico* de Procope un mythe d'après lequel les pêcheurs de la côte française étaient souvent réveillés la nuit par des coups frappés à leurs portes. En sortant ils trouvaient des bateaux, vides en apparence, mais pourtant si lourdement chargés d'âmes qu'ils n'émergeaient de l'eau que de la largeur d'un doigt. Dans une seule nuit ils passaient alors à la côte de Brittia. Là des esprits invisibles attendaient les bateaux, on entendait prononcer des noms et les bateaux se vidaient peu à peu ; après quoi les pêcheurs s'en retournaient en grande hâte au monde des vivants [1]. L'Angleterre le pays des morts ! Le pays des Angles, celui des anges [2], comme on le croyait encore des siècles plus tard ! Rien ne saurait mieux que ce mythe caractériser le fait que l'Angleterre était bien loin du continent et lui était restée pendant longtemps inconnue [3].

1) *Procopii De bello Gothico libri quatuor*, ed. Hugo Grotius. IV, 20, p. 289.
2) En hollandais Angelen et Engelen.
3) Conf. Keary, p. 8.

Tout cela, soit dit en passant, jette une lumière particulière sur les petites chansonnettes du Hanneton qu'on retrouve si souvent dans le Folklore européen. Le refrain est presque toujours :

L'Angleterre est fermée,
La clé est cassée,
L'Angleterre est brûlée.

Mannhardt croit que l'« Angleterre» de ces chansons est un pays situé dans les nuages, d'où tombent la neige et la pluie; il ne pense pas à la Grande-Bretagne[1]. J'ai moi-même, il y a quelques années, parlé des *Maikäfer liedchen*, mais je n'ai pas osé tirer une conclusion[2]. Mais depuis que nous avons appris que le hanneton est un animal en rapport avec les âmes et que l'âme peut s'incarner dans le hanneton[3], le refrain : *Maikäfer fliege* et la constatation décevante que l'Angleterre est fermée et brûlée, sont devenus très clairs à la lumière du mythe rapporté par Procope. Ces petites chansons se placent ainsi dans la série des « survivals » qui nous reportent au culte des âmes de nos ancêtres.

Une autre preuve de l'ignorance géographique des nations européennes, et cette fois de celle des Normands à l'égard de la France, nous est fournie par un récit relatif au Viking Ragnar Lodbrog, qui voulait conquérir avec sa flotte une ville étrangère quelque part dans le monde. Cette ville, le ciel la protège et il punit les pirates en leur envoyant une maladie contagieuse, qui fait beaucoup de victimes. Les pirates croient donc être arrivés à Niflheim, le pays des morts. Les chroniqueurs chrétiens, par contre, qui rapportent ces faits, montrent que les Vikings étaient arrivés à Paris. Paris, le Niflheim des Vikings[4] !

Retournons maintenant en Angleterre. Nous avons vu que

1) *Germ. Mythenforschung*, p. 347 ss.
2) Cf. mes *Holdamythen*, p. 264.
3) E. H. Meyer, *Germ. Mythologie*, p. 63.
4) D'après Keary, p. 163 ss.

les historiens de ce pays ne connaissaient même pas leur époque. Il n'est donc pas étonnant qu'ils connaissent encore moins l'époque où le christianisme a été introduit en Angleterre. Qui a apporté le premier la Bonne Nouvelle aux habitants de la Grande-Bretagne? La légende prétend que c'était saint Paul lui-même. On a aussi cherché à établir l'identité de la matrone britannique Martia dont Martialis a chanté les louanges et de la Marcia de II *Timothée*, IV, 21, mais rien n'est sûr. L'épitaphe du Merionetshire dans le pays de Galles : « Ci-gît Porius[1]; il était chrétien » peut être très ancienne. Nous savons aussi que, lors de la persécution des chrétiens par Dioclétien, l'Angleterre avait eu ses martyrs[2].

Cependant l'histoire de la mission chrétienne n'entre pas dans notre sujet. La question qui doit nous occuper avant tout, c'est de savoir ce que l'*Historia* de Bède nous apprend sur la conversion des païens.

Nous choisirons comme point de départ l'arrivée d'Augustin en 595. Envoyé par le pape Grégoire, il arriva à la petite île de Tanatos (Thanet) sur la côte de Kantia (Kent). C'est le même endroit[3] où autrefois Hengist et Horsa débarquèrent leurs Saxons. Bède nous dit à cette occasion (I, 25) que Thanet comptait, d'après la manière de compter des Anglais, six cents familles ; c'est-à-dire que le pays pouvait assurer l'existence de six cents foyers. A cette époque, le pays de Kent était gouverné par le roi Éthelbert, lui-même païen encore, mais marié à une chrétienne, à Berthe de la maison mérovingienne. Nous aurons à parler plus loin de ce même roi.

Si nous envisageons les choses au point de vue catholique, nous dirons qu'il est très heureux que les Francs n'aient embrassé le christianisme que sous Clovis, car à

1) *Porius hic in tumulo jacet : homo christianus fuit.* Voir Hubner, *Inscript. Brit. christ.*, 1876, n° 131.

2) Winkelmann, *Geschichte der Angelsachsen*, II; Browne, *Christian Church before Augustine.*

3) Voilà une de ces coïncidences curieuses dont l'histoire est remplie.

cette époque, la puissance de l'arianisme avait déjà considérablement diminué et le roi et son peuple pouvaient se faire baptiser sur-le-champ selon le rite orthodoxe ; de même, on peut estimer qu'il est très heureux pour l'Angleterre qu'elle ait encore été presque entièrement païenne à l'arrivée d'Augustin, parce que de cette façon Éthelbert put se faire chrétien sans avoir à subir trop d'influences hérétiques. Il faudrait chercher l'hérésie dans ce cas chez les chrétiens irlandais.

Mais les choses ne sont pas aussi simples, si on les envisage à un autre point de vue. Les missionnaires romains envoyés par Grégoire prêchaient, il est vrai, le christianisme d'une façon douce et claire et ils différaient en cela des sévères moines celtes[1] de l'école de Patrice. Mais mainte page de l'*Historia* produit en nous l'impression que la mission irlandaise en Angleterre était supérieure à la mission des catholiques romains. La formule dogmatique, « Pas de christianisme sans le pape de Rome, » formule dont Boniface, l'apôtre des Germains, était le champion zélé, a non seulement engendré en Angleterre des luttes constantes entre la mission catholique et l'Église d'Irlande, mais elle a aussi imprimé aux aspirations catholiques un caractère dogmatique que n'avait pas le christianisme irlandais, qui était plutôt un christianisme pratique. Et si la conversion des Anglais a été retardée par les rudes querelles entre les deux Églises, il faut l'attribuer au parti catholique, venu le dernier en Angleterre. C'est l'impression qui se dégage du livre de Bède, et cela démontre une fois de plus sa haute impartialité, car il était lui-même un catholique zélé et dévot. Mais son catholicisme ne l'a pas empêché de prodiguer ses louanges à la mission irlandaise dans la Northanhumbrie, que le roi Oswald[2] avait appelée dans ce pays (III, 3).

Revenons maintenant à Augustin. Bède a emprunté à la

1) Carrière, o. c., III, II, 156.
2) Mort en 642.

correspondance de cet apôtre avec le Saint-Siège la lettre du pape Grégoire. Cette lettre, devenue si célèbre depuis, est adressée à l'abbé Mélittus et traite des moyens à employer dans la conversion des païens. Elle révèle chez le pape la liberté d'un chrétien évangélique et en même temps elle le montre comme un homme d'État judicieux et sagace [1]. Voici ce que dit le pape dans cette lettre si connue [2] : « Il ne faut pas détruire les temples païens, il faut en ôter les idoles, les asperger d'eau bénite, y mettre des reliques et les consacrer au vrai Dieu. Il ne faut pas non plus empêcher les païens de s'assembler autour de ces temples, mais au contraire les encourager à construire leurs huttes en branches d'arbres autour du sanctuaire et à y préparer leurs repas rituels (*Tabernacula... de ramis arborum faciant et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent*). Mais il faut qu'ils fassent cela les jours des anniversaires des martyrs, pour qu'ils n'immolent plus leurs animaux au diable mais à Dieu. Si on leur laisse ainsi leurs joies terrestres, ils s'abandonneront d'autant plus volontiers aux joies célestes. On ne peut pas gravir une haute montagne en courant et en sautant, mais en y montant pas à pas » (I, 30).

On a cru qu'en traitant les païens de cette manière on se plierait un peu trop aux pratiques païennes. Mais la lettre nous renseigne sur le programme de conversion de l'excellent pape et elle nous décrit en outre quelques coutumes païennes. Nous pouvons très bien nous figurer, après la lecture de cette lettre, les Saxons faisant leurs repas rituels dans leurs huttes en branches, groupées autour du temple avec ses idoles.

1) Winkelmann, p. 40 ; *Theol. Tijdschr.*, 1892, p. 474

2) On peut bien dire qu'elle est « trop connue ». Les innombrables copies et éditions de cette lettre sont énumérées dans Potthast, *Bibl.*, II, 539, *sub voce* « Gregorius I, papa Epistolæ libri XII ». Voir particulièrement Jaffé, *Regesta Pontif. Roman.*, I, 207 (1re éd. de 1851, n° 1426, 2e éd. 1888, n° 1848). Elle se trouve aussi dans *Monum. Germ. histor.*, XI, 56, Maurinorum ed., XI, 76, Gussanvilei ed., IX, 71. En outre la lettre est reproduite ou mentionnée dans d'innombrables ouvrages récents (Maurer, Grimm, Winkelmann et autres).

Dans d'autres lettres conservées par Bède, le pape Grégoire se montre sous un jour plus favorable encore. Augustin lui avait demandé de lui tracer une ligne de conduite dans les querelles entre les Églises romaine et celtique. « Choisissez, cher frère, » lui répond le pape, « dans toutes les religions que vous connaissez ce qu'elles ont de bon, de pieux et d'édifiant et implantez-le comme un bouquet dans le cœur de vos Anglo-Saxons. » Dans une autre lettre, Augustin demande au pape quelles punitions il fallait infliger aux pilleurs d'églises. Le pape répond (I, 27) : « La punition dépend du motif du vol ; il faut savoir s'il a été commis par pauvreté ou par cupidité, mais même si vous punissez sévèrement, l'amour doit guider votre main, autrement la punition serait immorale et inutile. » Il y a une ironie délicieuse et un sérieux frappant dans la réponse de Grégoire à la lettre, dans laquelle Augustin lui rapporte les miracles qu'il a faits : « C'est certainement très beau, cher frère, que Dieu montre par vous sa puissance aux Anglo-Saxons. Mais pensez à ce que Jésus dit à ses disciples, lorsqu'ils lui dirent que les mauvais esprits leur étaient soumis : « Ne vous en réjouissez-pas, mais soyez contents que vos noms soient inscrits au ciel. » Tous les élus ne font pas de miracles, mais tous leurs noms seront inscrits au ciel. Les disciples de la vérité doivent se réjouir uniquement des dons. qu'ils ont en commun avec tous » (I, 31). Certes un homme comme Grégoire méritait bien d'être mis à la tête de la chrétienté.

Bède donne dans son *Historia* une biographie très complète du pape Grégoire. Qu'il me soit permis d'en tirer encore l'anecdote, qui, d'après Bède, explique pourquoi le pape Grégoire s'était tant occupé du salut éternel des Anglo-Saxons. Le pape se promenait un jour dans Rome. Il vit des esclaves qui le frappèrent par la blancheur de leur peau, leur mine aimable et leurs cheveux bouclés. Comme on lui disait que c'étaient des païens de Bretagne, il s'écria : « Qu'il est triste que le roi des ténèbres ait sous sa domination de tels hommes »! Ensuite il demanda : « Quel est le nom de ce

peuple? » On lui répondit : « Ce sont des Angles. » — « Eh bien, dit-il, ils ont des figures d'anges et il est juste qu'ils deviennent cohéritiers des anges au ciel. Et comment s'appelle le pays d'où ils viennent ? demanda-t-il ensuite. — « Deira »[1], lui répondit-on. « Eh bien, dit-il, puissent-ils s'éloigner « de ira », de la colère de Dieu, et puissent-ils participer à la miséricorde du Christ ! » « Et comment s'appelle le roi de leur pays » ? — « Aella. » Et le pape de dire : « Que l'Alleluïa, qui loue le Créateur, se chante aussi dans ces pays ! »

Le roi Ethebert de Kent accueillit les étrangers très aimablement. Il était à Tanatos, où il tenait sa cour en plein air, et c'est en plein air qu'il leur parlait, car, dit Bède (I, 25), il craignait que les étrangers ne pussent, sous le toit d'une maison, lui porter dommage par leurs sorcelleries. Mais ils venaient armés de la seule puissance de Dieu ; ils portaient comme enseigne une croix d'argent et sur une bannière l'image du Sauveur, et ils chantaient des litanies. Peu après le roi se fit baptiser (I, 26). C'est à Kent que commence la victoire du christianisme, mais ce fut un triomphe extrêmement lent. Il fut lent à cause de l'opiniâtreté avec laquelle une partie des païens restait fidèle à ses dieux beaucoup plus longtemps que ne le disent la plupart des écrivains, lent aussi à cause des luttes entre les chrétiens romains et irlandais, lent enfin à cause des guerres incessantes, que se livraient entre eux les États de l'Heptarchie. Comme les rois mérovingiens d'après Grégoire de Tours, les princes anglo-saxons dans Bède se combattent sans cesse et il est difficile de suivre le fil conducteur à travers le labyrinthe de ces complications[2]. C'est en Angleterre une guerre civile sans fin. Les Vikings n'avaient pas encore entrepris leurs expéditions de piraterie, qui plus tard devaient établir l'entente entre les Saxons. Il n'y avait pas encore d'Alfred le Grand qui, comme Charlemagne, au-

1) C'est la partie méridionale de la Northanhumbrie.

2) Comparez la liste des rois de l'Heptarchie du VIIe siècle, qui est donnée à la fin de notre article.

rait rassemblé ce qui était dispersé. Bède nous raconte toutes ces guerres avec beaucoup de détails et nous ne nous étonnerons pas d'apprendre, qu'au milieu de tout ce fracas d'armes la voix des missionnaires, leurs prières et leurs chants ne pouvaient pas se faire entendre.

Bède nous renseigne du reste moins que nous ne le voudrions sur la lutte entre le christianisme et le paganisme. Comme d'autres sources, les *Vitae*, par exemple, nous l'ont appris, les attaques des chrétiens se dirigeaient tout d'abord contre les idoles païennes. Nous en trouvons la cause indiquée dans une lettre du pape Boniface[1] à Edwin, le souverain païen de Northanhumbrie. Le pape attachait naturellement beaucoup de valeur à la conversion du roi et c'est pour cela qu'il soutenait de loin l'ouvrage des missionnaires par ses lettres.

Voici ce qu'écrit le pape (II, 10) : « Mû par l'amour, nous voulons, dans cette lettre, encourager Votre Majesté («gloriosos vos ») à abandonner les faux dieux et à ne plus les servir ; à mépriser les folies des temples et les flatteries trompeuses des oracles et à croire en Dieu le père... Comment ces dieux, qui sont faits de matières périssables par ceux qui sont au-dessous de vous, peuvent-ils aider les hommes? N'est-ce pas l'art humain qui leur a donné la forme humaine, sans leur donner une âme? Si on ne les fait pas marcher, ils ne savent pas marcher. Comment peut-on vénérer des dieux qu'on a créés soi-même? Détruisez-les donc et tournez-vous vers Dieu! » Avec cette lettre, le pape envoya au roi un vêtement brodé et un manteau d'Ancyre, pour s'efforcer de gagner aussi par des présents l'âme d'Edwin. Ici encore la description des idoles fait dé-

1) L'auteur de cette lettre est Boniface V, comme cela ressort de la liste suivante empruntée à Weidenbach, *Calendarium hist. christ.*, 213.
Gregorius I, sacré le 3 septembre 590, mort le 12 mars 604.
Sabinianus, sacré le 13 septembre 604, mort le 22 février 606.
Bonifacius III, sacré le 19 fevrier 607, mort le 12 novembre 607.
Bonifacius IV, sacré le 15 septembre 608, mort le 27 mai 615.
Bonifacius V, 619-625.

faut. Nous donnerions volontiers ces vêtements brodés d'or pour la description exacte d'une seule idole, du nom et de la qualité du dieu ou de la déesse qu'elle représente, ou d'un des oracles que le pape prie le roi d'abandonner.

En même temps, Boniface, connaissant l'influence que peut exercer une femme, envoya une lettre à l'épouse d'Edwin, la princesse Ethelberga, originaire de Kent, déjà chrétienne, dans laquelle il la prie de détourner son mari des faux dieux et des oracles. C'est elle qui doit lui communiquer le beau secret de la foi, c'est elle qui doit enflammer son cœur froid. Ce n'est qu'alors qu'ils seront non seulement un seul corps, mais aussi une seule âme (II, 11). Le pape fait accompagner sa lettre de cadeaux : un miroir d'argent et un peigne d'ivoire incrusté d'or[1]. « Que Votre Majesté », écrit-il, « accepte ces présents avec la même bienveillance avec laquelle ils ont été donnés. »

Nous retrouvons dans cette lettre les temples, les idoles et les oracles, bref les trois abominations dont les chrétiens étaient le plus frappés. Mais ils n'allaient pas plus loin et n'essayaient jamais de comprendre les idées païennes. Ils étaient trop convaincus de ce que ces idées étaient l'œuvre du diable. Du reste il est beaucoup plus facile de détruire des idoles que des idées, et Bède nous dit régulièrement que tous les essais de conversion commençaient par la destruction des idoles. « Les dieux faits par des hommes ne peuvent pas être de vrais dieux », dit le roi Oswin à Sigbert d'Estsaxonie encore païen (III, 22). Pourtant en 640 encore l'un des successeurs d'Ethelbert à Kent, Earconbert, ordonne expressément de détruire les idoles... et de jeûner quarante jours pendant le carême (III, 8).

Il ne faudrait pas croire que le sens du jeûne chrétien soit entré profondément dans les esprits des païens, surtout des

1) *Pectinem eboreum inauratum.* Wilden, dans sa trad. (Schaffhouse, 1866), parle d'un *Harfenschlugel.* Pour la reproduction de bijoux et d'ornements anglo-saxons, voir Parmentier, *Album hist.*, I, 168.

gens du peuple. Dans les couvents on en a probablement compris le but; à Lindisfarne par exemple, les moines jeûnaient à l'instar de l'évêque Aidan, le mercredi et le vendredi pendant toute l'année (III, 5). Comme partout la conversion a commencé aussi en Angleterre par des choses purement extérieures. Le christianisme au commencement n'a produit d'impression sur les esprits que par ses cérémonies et ses sacrements; c'est plus tard seulement qu'il a adouci les mœurs et transformé les idées. L'histoire de la conversion de la Norvège et de l'Islande sous les deux Olaf nous en fournit des exemples innombrables, et de même les *Vitae* pour l'Allemagne et la Hollande. Nous en trouvons aussi dans Bède.

L'évêque Paulinus baptisa les païens de Northanhumbrie avec le consentement du roi Edwin. Pendant un séjour dans l'un des châteaux du roi, il baptisa pendant trente jours des foules innombrables en plongeant les catéchumènes dans l'eau de la rivière Glen (près de Yeverin à Glendale, le point le plus septentrional de la Northanhumbrie). « Aussitôt qu'ils l'entendaient, ils croyaient; aussitôt qu'ils croyaient, il les baptisait » (II, 14). Les conversions étaient certainement trop rapides, autrement tant de païens ne seraient pas revenus à leur paganisme après la mort d'Edwin. Bède lui-même ne peut s'empêcher de dire que Paulinus est allé trop vite en besogne. Il raconte même (II, 9) que l'évêque avait déjà assez à faire de détourner ses propres compagnons qu'il avait baptisés à Kent des tentations du paganisme. Ces petits détails sont certainement très caractéristiques. Il est vrai que le baptême va quelquefois de pair avec un acte de charité chrétienne. Ainsi l'évêque Wilfried baptisa en 681 dans la Suthsaxonie deux cent cinquante esclaves, hommes et femmes (IV, 13), et leur rendit cette liberté que saint Paul demanda autrefois à Philémon pour Onésime. Quelquefois cependant le baptême fut imposé aux païens avec de véritables barbaries et cela nous montre clairement qu'il n'était considéré que comme une garantie du salut éternel. Bède nous en

donne un exemple (IV, 16). Le roi Ceadwalla de Wessex prit en 686 l'île de Vecta (Whight). Il avait promis à l'évêque Wilfried le quart du pays, qui était encore entièrement païen, ce qui constituait à l'évêque une propriété de trois cents foyers. Les deux fils du roi de l'île tombèrent entre les mains de Ceadwalla, qui ordonna de les tuer immédiatement. Mais comme un prêtre entendit cette condamnation, il demanda au prince la permission de les baptiser d'abord. « Et lorsque le bourreau arriva, ils subirent la mort contents, car ils ne doutèrent plus qu'elle n'était que le passage de leurs âmes à la vie éternelle ». Mais, ajoute Bède, aucun des habitants de l'île ne voulait se faire prêtre, le joug qui pesait sur eux leur causait trop de chagrin. Peut-être qu'une pareille manière d'administrer le baptême leur paraissait trop effrayante.

Peut-être aussi n'y voyaient-ils rien qui les choquât, car en général le baptême n'était pour eux que la pratique magique la plus efficace des chrétiens. Souvent même le baptême était un moyen pour pouvoir fréquenter les chrétiens et pour faire du commerce avec eux. « Dans ces temps, lisons nous dans une Saga, le christianisme s'était répandu en Danemark et Gisli et les siens se firent marquer avec la croix (« prim signaz »), car c'était alors une habitude très en usage chez les marchands, qui entraient de cette façon en relations étroites avec les chrétiens[1].

La façon dont le baptême était envisagé par les chrétiens et les païens ressortira clairement de deux anecdotes provenant de deux parties distinctes du monde germanique païen. L'une d'elles nous vient d'Islande : Dankbrand, le chapelain de la cour du roi Olaf Tryggvason, arriva en Islande en 997. C'était douze ans après la mission de Thorwald Kodransson, dont la Saga a été publiée par feu Lasonder. Dankbrand passa un hiver chez un notable islandais nommé Hall et essaya de lui persuader de se faire baptiser. Un jour Hall lui dit : « Il y a dans ma maison deux très vieilles femmes, si faibles et si

1. *Gisla Saga Surssonar*, éd. Konrad Gislason, 1849, p. 96.

décrépites qu'elles ne peuvent plus remuer et qu'elles doivent garder le lit. Je veux les faire baptiser et si elles peuvent marcher après le baptême, ou si seulement elles sont moins malades, et si ça ne leur fait pas de mal, quand on les plongera dans l'eau, alors je verrai qu'il y a une grande force dans la croyance chrétienne et je me ferai baptiser avec tous ceux qui dépendent de moi. » Naturellement tout réussit et Hall se convertit au christianisme[1]. Le récit est caractéristique, mais il ne faudrait pas oublier que Dankbrand était un homme assez inférieur, l'un de ces apôtres qui recourent plus volontiers aux coups qu'aux arguments (« verberis magis quam verbis »)[2] et que sa mission lui avait été imposée par Olaf en expiation du crime qu'il avait commis antérieurement[3].

L'autre anecdote a pour théâtre le royaume de Louis le Pieux, fils de Charles. La ville n'est pas indiquée, mais cela pourrait être une ville hollandaise, Dorstad, par exemple. Le moine de Saint-Gall, dont les chroniques[4] nous ont rendu tant de services, raconte qu'un jour un certain nombre de Normands devaient se faire baptiser. Mais les vêtements baptismaux blancs que l'empereur fournissait à ses frais ne suffirent pas cette fois pour les catéchumènes qui étaient plus de cinquante. L'empereur donna alors l'ordre de couper en morceaux une pièce de toile et de coudre grossièrement ces morceaux. Mais les vêtements ainsi confectionnées étaient trop courts et l'un des Normands, furieux de cette économie

1) *Olafssaga Tryggv*, chap. 216. D'autres exemples dans Maurer, I, 211 ss., 348 ss., 392.

2) Voir sur lui Maurer, *Bekehrung*, I, 408 ss.

3) Lasonder, *Légende de Thorwald*, p. 126.

4) Voir la préface de l'*Ekkehard* de Scheffel. L'auteur de cette chronique est Notker, der Stotterer (balbulus, comme il s'appelle lui-même, II, 17 : Le bègue sans dents). Goldast et Basnage sont du même avis, mais non pas Pertz. Wattenbach prouve, en se basant sur Zeuer (1886) que le célèbre maître de l'École de Saint-Gall, le grand chroniqueur et musicien, est aussi l'auteur des *Gesta Karoli Magni*, livre à consulter avec précaution, quand il s'agit d'événements historiques, mais qui contient des descriptions très exactes des mœurs et des coutumes. Wattenbach : Introduction à la chronique de Notker, dans *XIten Jahrh.*, t. XI, p. IX ss.

mal placée, s'écria : « C'est la vingtième fois que je me fais baptiser et toujours on m'a fait cadeau de beaux vêtements, mais le chiffon qu'on m'a donné aujourd'hui est peut-être bon pour un porcher, mais pas pour un gentilhomme. Si je n'avais pas honte d'être nu, je vous rendrais le vêtement à vous et à votre Jésus. » « C'est tout ce que les ennemis du Christ, ajoute le chroniqueur en gémissant, comprennent à la parole de l'apôtre : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous « avez revêtu Christ » (*Gal.*, III, 27)[1].

Ce Normand faisait donc de son baptême une affaire commerciale ; beaucoup de Danois et de Norvégiens ont ainsi visité la Hollande en paisibles commerçants avant d'y venir en pirates saccager et piller les villes. Les marchés de Dorstad, maintenant Durstede[2], étaient visités par beaucoup de chrétiens nouvellement baptisés, pour qui le baptême n'était qu'un article de commerce et qui rendaient leurs hommages non seulement au Dieu des chrétiens mais aussi au dieu des marchands. Quelquefois cependant le baptême lia très étroitement les nouveaux convertis à leurs coreligionaires, comme par exemple ce Normand dont la Chronique de Xanten nous raconte le trait suivant. Après s'être fait chrétien en Frise, il y resta de longues années et commanda les Frisons dans leurs luttes contre les Vikings païens. Il épousa, d'après les dernières recherches de Jaeckel, une femme de l'ancienne famille ducale d'Oostergoo en Frise. Il était le père de Réginhilde et le grand-père de Mathilde, l'épouse de l'empereur Henri Ier[3].

Mais quelque extérieur que fût l'effet du baptême sur les

1) *Mon. Sancti Gall. Gest. Car.*, II, 19; Pertz, II, 775; Wattenbach, *IXte Jahrh.*, XIter Bd., p. 82.

2) La pieuse Frideburg dit à sa fille Catla : Il y a beaucoup d'églises et de prêtres et aussi beaucoup de pauvres (*indigentium multitudo*) à Dorstad ; c'était dans sa bouche et à cette époque une louange. *Vita Anscarii*, cap. 20. Wattenbach, *IX Jahrh.*, VII, p. 46.

3) Annales Xanten, année 873; Wattenbach, IX, VIII, 171; Annal. Fuld., même année; Wattenbach, p. 70 ss.; Jæckel, *Die Grafen von Mittelfriesland aus dem Geschlech Konig Ratbods*, 1895, p. 39 ss., 64 ss.

païens et même, d'après Bède, sur les Anglo-Saxons, il serait injuste de juger, d'après nos idées, ces procédés de conversion. « Aux grands maux les grands remèdes ». Il était impossible de gagner les païens par d'autres moyens que par le déploiement du faste dans les églises et par les sacrements conçus comme pratiques magiques. Les chrétiens de leur côté étaient fermement convaincus qu'il suffisait de baptiser les païens pour les sauver de la damnation éternelle. Si leurs moyens étaient grossiers et extérieurs, leur enthousiasme, par contre, était ardent et leur amour pour les païens vrai et sincère.

Il y avait en outre bien d'autres circonstances qui gênaient l'œuvre de conversion, ou qui l'empêchaient de jeter des racines profondes.

Bède nous dit que dans sa patrie, ce n'était pas la volonté spontanée du peuple qui l'amenait au christianisme, mais l'exemple et les sentiments des rois. Les missionnaires s'adressaient à la cour. Dans une sorte de synode où prenaient part les prêtres et le roi, on délibérait sur les affaires relatives à la conversion. Le synode était suivi d'une « witenagemota », assemblée des « witan » (les chefs de famille et les regis ministri) où le prince faisait part aux assistants de sa décision de se faire baptiser et où il demandait parfois leur avis aux grands de la couronne. Nous verrons plus loin un exemple célèbre de ces assemblées. Il va sans dire, que l'application de la maxime « cujus regio, ejus religio » faisait bien supposer la conversion du peuple, mais qu'elle n'en faisait pas un fait accompli.

Les querelles entre les chrétiens étaient naturellement peu profitables à l'œuvre de la conversion. La faute en était aux deux partis, les Anglo-Saxons et les Celtes. Les premiers avaient pour centre Cantwaraburc (Canterbury) et observaient les rites catholiques, tandis que les derniers recevaient leurs prêtres de Iona et pratiquaient les rites irlandais. « Jusqu'à ce jour, dit Bède (II, 20), il est en usage parmi les Bretons de n'estimer à rien la croyance des Angles et de

n'avoir aucun commerce avec eux, pas plus qu'avec les païens. » Il cite comme exemple l'alliance entre le roi païen de Mercie, Penda et le roi breton chrétien Ceadwalla[1], qui attaquent ensemble Edwin et son peuple chrétien. « Penda qui est païen, Ceadwalla, homme grossier, plus méchant qu'un païen. Penda, qui sert les faux dieux, Ceadwalla, chrétien en apparence, mais païen dans son âme et dans ses mœurs, tombèrent ensemble avec la même fureur sur les sujets chrétiens d'Edwin. » D'autre part, les Anglo-Saxons reconnaissaient à peine les Bretons comme chrétiens et ne voulaient même pas se mettre à la même table qu'eux.

On sait que cette discorde a porté des fruits amers non seulement en Angleterre mais aussi sur le continent. L'Église bretonne, qui refusait l'aide des catholiques anglo-saxons pour la conversion des Germains établis en Angleterre, commença elle-même son œuvre parmi les Germains du continent. Mais lorsque plus tard Boniface, l'apôtre rigoureusement catholique des Germains, prêcha en Thuringe, en Frise et ailleurs, il eut à soutenir une lutte difficile contre les idées qu'avaient propagées des missionnaires hérétiques, c'est-à-dire irlandais.

Dans son cinquième livre, Bède donne des détails sur la mission irlandaise parmi les Frisons et les Allemands (mission de Victberct, 690, des deux Ewald), la mission de Suidberct[2] chez les Bructères (V, 9, 10), celle de Willibrod, à qui Pépin de Héristal fait cadeau du célèbre château de Wiltaburg (Trajectum en gaulois). « Willibrod, dit Bède (V, 11), vit encore[3]; c'est un vieillard vénérable qui, après une si longue lutte dans l'armée du ciel, aspire aux palmes impéris-

1) Il ne faut pas le confondre avec Ceadwalla de Westsaxonie, le conquérant de l'île de Whight.

2) La protectrice de Suidberct, Plektrudis, épouse de Pépin de Héristal (687-719) s'appelle dans Bède (V, II) Blithryda. Bède ne parle presque pas de Pépin, de sorte que nous ne comprenons pas pourquoi Notker dit dans ses *Gesta Car.*, II, 16, que « le très savant Bède a écrit tout un livre sur Pépin dans son Histoire de l'Eglise. »

3) Willibrod mourut quatre ans après Bède, en 739.

sables des vainqueurs ». Notre moine est du reste très bref dans la description de cette mission. Il est évident que nous trouverons plus de renseignements sur ce point dans les *Vitae*, que dans Bède.

Retournons en Angleterre. Malgré les défauts de la méthode de conversion, le christianisme gagnait du terrain et lorsqu'en 655, Penda, le champion entêté du paganisme, tomba, le christianisme remporta la victoire définitive. Il ne restait plus qu'à choisir entre le christianisme irlandais et le catholicisme.

(*A suivre*). L. KNAPPERT.

Traduit par A. DIRR.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

TH. ACHELIS. — **Ueber Mythologie und Cultus von Hawaii.** Brunswick. F. Vieweg et fils, 1895, in-8, vi-82 pages. (Tirage à part d'un article de l'*Ausland*, année 1893.)

M. Achelis a eu la très heureuse idée de présenter un tableau d'ensemble de mythologie hawaïenne, l'une des plus développées et des plus complexes de l'Océanie. Rien ne saurait être plus utile à la connaissance des religions des peuples non civilisés que ces courtes monographies où sont condensés, coordonnés et systématisés les renseignements abondants, mais presque toujours épars et sans liens que nous donnent sur les mythes et les rites des populations avec lesquelles ils ont été en contact plus ou moins prolongé, les voyageurs, les explorateurs scientifiques, les fonctionnaires locaux et les missionnaires.

M. A. a divisé son mémoire en quatre parties : la première est consacrée à la cosmogonie, la seconde à la théogonie, la troisième aux croyances relatives à l'âme et à la vie future, la quatrième, sorte d'appendice, au culte et aux institutions religieuses et sociales. Les notes, très amples et riches en renseignements et en indications utiles, sont rejetées à la fin du volume. L'auteur a mis très largement à profit les travaux de M. Bastian ; il a puisé à pleines mains dans cet inépuisable trésor de faits, que les longues et persévérantes recherches du puissant ethnographe allemand dans les bibliothèques et ses incessants voyages à travers le monde lui ont permis d'accumuler, et il a tiré de ces matériaux précieux un meilleur parti peut-être que n'en eût tiré M. Bastian lui-même, que ses habitudes de travail rapide et de composition hâtive entraînent à présenter toujours beaucoup plutôt à ses lecteurs les éléments encore mal coordonnés d'un mémoire ou d'un livre que le livre lui-même ou le mémoire.

Ce qui frappe tout d'abord dans la mythologie des îles Havaii, comme au reste dans les autres mythologies polynésiennes, c'est la coexistence de fables grossières et enfantines, où se trahit une conception des dieux, conforme à celle des sauvages les moins développés, et de théories cosmogoniques, de doctrines religieuses, qui semblent l'œuvre d'esprits ingénieux et pénétrants, subtils et raffinés. Mais il faudrait se souvenir que ce n'est pas là un phénomène isolé : la mythologie grecque pourrait nous fournir les mêmes motifs d'étonnement, et dans Homère déjà de très hautes conceptions religieuses se marient à des mythes où les dieux apparaissent tout semblables aux plus barbares des hommes, tandis qu'Hésiode nous conte des légendes où les Immortels sont représentés sous des traits où se pourraient reconnaître les divinités grossières des Australiens et des Hottentots. Des idées d'âge divers subsistent amalgamées confusément en un vaste ensemble de mythes et de dogmes, où se mêlent étrangement des conceptions naïves qui remontent jusqu'à l'enfance peut-être de la race humaine, des allégories, des ressouvenirs de faits historiques, des tentatives d'interprétation métaphysique et des doctrines empruntées d'ailleurs, transformées parfois et mutilées jusqu'à en être méconnaissables. Il en est ainsi pour la Grèce, mais plus encore peut-être pour la Polynésie où les incertitudes de la chronologie, l'absence de documents écrits, la difficulté d'interpréter les monuments figurés, l'action sur des populations plus qu'à demi sauvages des croyances et des idées des Européens, qui ont été assimilées assez vite et défigurées par les indigènes, se combinent pour rendre fort mal assuré l'espoir de pouvoir jamais écrire une histoire véritable de la pensée religieuse des Maori. Il faut le plus souvent nous tenir pour contents de constater l'existence de certaines manières de penser et de croire et leur action sur la vie sociale et religieuse d'une de ces petites sociétés insulaires, et sur les institutions publiques et ses coutumes privées et ne pas nous risquer à esquisser une histoire, que le manque de points de repère chronologiques suffisants ferait à coup sûr trop conjecturale. A vrai dire, cette reconstitution du développement des conceptions religieuses à Hawaii, M. Achelis ne l'a pas tentée et il s'est heureusement abstenu de suivre M. Fornander dans les aventureuses spéculations où il s'était laissé entraîner. Si prudemment qu'il ait évité d'aborder les questions d'origine, il n'a pu néanmoins fermer les yeux aux frappantes analogies qui existent entre certains mythes hawaiens et certaines parties de la *Genèse*, mais au lieu de recourir, comme Fornander et le roi Kaméhaméha, à l'hypothèse hasardeuse de

migrations à travers le Continent asiatique, l'océan Indien et le Pacifique des ancêtres des habitants actuels des îles Havaii, il préfère s'en tenir à la manière de voir de son maître Bastian et expliquer ces multiples et étroites ressemblances par la similitude de structure des esprits qui ont enfanté ces légendes et ces conceptions cosmogoniques. Peut-être est-ce éliminer un peu trop lestement l'hypothèse de l'emprunt; il y a telle des légendes rapportées par Kaméhaméha, la légende du Déluge par exemple, dont la ressemblance avec le récit biblique est vraiment trop étroite pour que l'on ne soit pas presque contraint d'admettre qu'elle n'en est qu'un décalque, j'ose à peine dire une adaptation; il faudrait que l'on eût prouvé que nul emprunt n'a pu être fait aux traditions chrétiennes et juives, pour qu'il valût la peine de chercher de ces déconcertantes similitudes une autre explication. Or cette preuve-là n'est pas faite et à vrai dire semble impossible à faire. On sait avec quelle surprenante rapidité les peuples non civilisés ou civilisés à demi adoptent les légendes, les contes, les mythes qui leur sont apportés d'ailleurs; ils les transforment au reste en les adoptant et les amalgament si intimement à leurs croyances propres qu'au bout de peu d'années la critique interne serait hors d'état de faire le départ entre ce qui est né de l'âme même du peuple qu'on étudie et ce qui lui est venu du dehors. L'acceptation facile des traditions étrangères et leur incorporation dans la tradition nationale, dans l'ensemble de conceptions mythiques qui sont liées aux institutions religieuses et sociales, sont rendues plus aisées encore, lorsqu'il existe déjà dans la mythologie d'un peuple des légendes qui ont quelque analogie avec celles que les immigrants ou les voyageurs apportent avec eux. Or c'est ce qui semble s'être passé un peu partout en Polynésie. La ressemblance générale qui existait entre les légendes indigènes et les traditions bibliques a facilité l'adoption par les Maori, des mythes hébraïques et chrétiens, des mythes hébraïques surtout; peu à peu la légende juive plus simple, plus claire, aux contours plus arrêtés s'est substituée à l'ancienne légende polynésienne dont elle semblait n'être qu'une simple variante, mais les dieux maori y ont pris la place de Jahvéh et le mythe biblique s'est coloré d'une teinte nouvelle, qui le rend méconnaissable pour un observateur superficiel. M. Achelis reconnait au reste que certaines légendes hawaïennes sont des légendes bibliques travesties, mais il ne semble pas accorder à ces emprunts toute l'importance qu'ils paraissent avoir en réalité.

L'un des traits les plus intéressants de la mytholologie havaienne, c'est le caractère abstrait et presque impersonnel des divinités — ou

plutôt des entités — qui sont placées à l'origine des choses. Il se peut que ce soit là des créations métaphysiques de date récente, il se peut aussi que ce soit de plus anciens dieux qui auront été peu à peu dépouillés de leurs attributs personnels et concrets au profit des dieux nouveaux investis du gouvernement actuel du monde et des hommes, et relégués jusqu'en ces temps lointains où le regard mal assuré ne démêle qu'à peine les formes et les contours des êtres. Ces forces créatrices mystérieuses, dont semblent procéder même les dieux, ne reçoivent aucun culte; ce sont des figures mythologiques, des principes métaphysiques d'explication, ce ne sont pas, au sens religieux du mot, des divinités. Il est à remarquer au reste que chez les véritables sauvages, (Australiens, Hottentots, etc.), les dieux créateurs ne sont pas adorés d'ordinaire, parce qu'on les considère comme trop vieux et privés de force et de puissance par l'âge, et que le culte des ancêtres se limite à un petit nombre de générations.

Dans la seconde partie, M. Achelis passe en revue les principales figures du panthéon hawaïen, Kane, le dieu suprême, Kanaloa, dieu de la mer, Kii, sorte de Loki polynésien, Wakea et Papa, le ciel et la terre personnifiés, Lono, dieu des moissons et époux de Pele, la déesse des volcans; il étudie ensuite les dieux et les génies protecteurs des individus et des familles, qui ont d'ordinaire un caractère ancestral.

La troisième partie traite de la conception que les Hawaïens se font de l'âme, de sa forme, de son apparence, de sa destinée, (elle est d'ordinaire, après la mort, mangée par les dieux), de sa réincarnation dans les corps des animaux et en particulier des requins, du sort qui l'attend dans le Reinga (Paradis) ou dans les domaines du terrible et féroce Milu, qui étend sa domination sur tous les morts du commun, sur tous les faibles et les débiles, de la seconde mort enfin.

Dans l'appendice, M. A. trace une rapide esquisse des pratiques du culte; il indique quelles sont les diverses classes de prêtres et quelle autorité appartient à chacune, de quelles fonctions ses membres ont à s'acquitter. Il donne sur le *tabou*, sa signification religieuse et son rôle social quelques indications sommaires et parle un peu plus en détail du traitement magique des maladies et des sociétés secrètes. Ces sociétés, à demi religieuses, que l'on retrouve à travers l'Océanie entière, dans l'Océanie noire comme en Polynésie, constituent, à côté de l'organisation normale de la famille et de la tribu, une autre organisation et une autre hiérarchie parallèles, dont la puissance et la cohésion paraissent plus grandes encore.

Cette société des *Areois* est placée sous le patronage immédiat du dieu Oro et l'histoire de sa fondation se mêle étroitement aux divers épisodes de sa légende; elle n'a pas le caractère à demi funèbre des sociétés secrètes mélanésiennes, sociétés dont sont membres au même titre les vivants et les spectres des morts.

Tel est en ses grandes lignes le mémoire de M. Achelis. Il sera utilement consulté par tous ceux qui s'occupent des religions de l'Océanie, mais il ne saurait sur aucun point tenir lieu des sources originales. Leur valeur respective n'y est pas critiquement discutée, et les renseignements qu'elles contiennent ne sont qu'incomplètement analysés; ce travail est plutôt une introduction générale à l'étude de la religion des îles Hawaii qu'un répertoire critique des données que nous possédons sur les croyances et les rites auxquels étaient autrefois attachés les indigènes de cet archipel.

L. MARILLIER.

Incantamenta magica graeca latina collegit, disposuit, edidit RICARDUS HEIM. — Lipsiae, in aedibus Teubnerii. MDCCCXCII.

Cet opuscule se compose de trois chapitres d'inégale longueur et juxtaposés plutôt qu'unis en un même ensemble.

1° Dans le premier et le plus long de ces chapitres, M. Heim a groupé 245 formules magiques, extraites des auteurs grecs et latins.

2° L'opuscule se continue par un chapitre intitulé : *De forma incantamentorum metrica.*

M. Heim y expose les deux opinions auxquelles cette question de métrique a donné naissance. Deux écoles se sont formées : celle de Ritschl et celle de Duentzer.

M. Heim, qui doit être d'humeur pacifique, garde la neutralité :

« Uterque modum transire videtur et rectum in medio est.

« Difficillimum est certis et artificiosis legibus compositas formulas inveniri. Maxime amat populus carmina aequalibus membris praedita, quae praeterea adnominatione vel assonantia vincta sunt. »

Des lignes d'égale longueur, des assonances, des rimes même, c'est-à-dire le trompe-l'œil de la poésie, c'est tout ce que l'on trouve dans ces formules.

A défaut de réelle poésie on y rencontre, à chaque pas, des fautes de grammaire.

Albula glandula
Nec doleas, nec crescas,
Nec paniculas facias
Sed liquescas tanquam salis *in aqua* (p. 145).

3° Enfin l'opuscule se termine par un chapitre-appendice : « Anecdota incantamenta nonnulla. »

Inscrites, par une main étrangère sur les marges d'un manuscrit du monastère de Maria Laach, ces formules ne sont pas du domaine de la magie, mais du domaine de la médecine et des croyances superstitieuses des xe et xie siècles.

Exemples : « Ad febres. Morionis manum unam collige cum oratione dominica, tere cum aquâ frigidâ, bibe, probatum est » (p. 552).

« Ut mures non comedant annonam in horreo. In vigilia Sancti Johannis, post occasum solis, vade ubi verbena est et gira eam cum cultello in circuitu ter[rae] et dic ter in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, etc., etc. » (p. 553).

Cela ressemble, de tous points, aux recettes que l'on rencontre dans les deux ouvrages apocryphes : *Enchiridion Leonis papae* et le *Grimoire du pape Honorius*. En résumé, le lecteur a sous les yeux une collection de textes magiques faite par un philologue.

De prime abord ce travail semble ne ressortir que du tribunal des philologues et je suis assuré que de ce côté l'auteur a reçu force éloges.

Mais cet auteur, ce philologue, demande qu'il soit rendu compte de son opuscule dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

C'est, du même coup, confesser qu'il attribue à son œuvre une valeur religieuse et magique — et qu'il accepte la critique des gens experts en ces questions. Or à ce point de vue l'intérêt de ce livre semble beaucoup moindre.

On pourrait dire en effet à M. H. que ses 245 formules sont présentées sans ordre et groupées comme au hasard de ses lectures. Ce qui est grec s'y confond, dans un inextricable mélange, avec ce qui est romain; ici, la formule la plus récente y a le pas sur la plus ancienne; là, au contraire et toujours sans motif connu, la plus ancienne reprend la place qui lui appartient. Et l'on ne sait quels motifs l'ont pu pousser à faire preuve d'une insouciance aussi absolue de tout ordre?

M. Heim répondrait sans doute que la critique porte juste, et qu'il avait lui-même compris qu'un ordre logique eût donné plus de valeur à son travail :

« Itaque facile non est cognitu quid sit romanae, quid peregrinae

originis, quid novum aut antiquum; quid prius, quid posterius; neque fieri potest, ut tempus quo singula carmina superstitiosa composita sint, cognoscamus.

« Neque minus saepe difficile est, discerni veram religionem et superstitionem magicam. »

C'était un long et dur labeur que d'établir un ordre logique dans ces 245 formules. La tâche a effrayé M. H.; il a préféré citer au hasard.

De quel chef, en effet, pourrait-on ajouter, s'est-il arrogé le droit de grouper ces 245 formules citées à tout hasard, sous quatorze rubriques ou chapitres?

Pourquoi quatorze plutôt que vingt, plutôt que cent?

A ne tenir compte que des tablettes connues, on peut constater déjà que le champ de la magie est sans limites. C'est par centaines que se chiffrent aujourd'hui les tablettes relatives aux différentes opérations magiques en Chaldée.

Pour les seuls présages atmosphériques, on possède un ouvrage en vingt-cinq chapitres sur lesquels onze sont consacrés aux présages célestes et quatorze aux présages terrestres (III Raw., pl. 49).

S'agit-il d'incantations contre les maladies? On trouve aux planches 17 et 18 du IIe vol. de Rawlinson vingt-huit formules pour vingt-huit maladies différentes.

Et comme le nombre des maladies est illimité, on trouve dans les dix-sept premières planches du IVe vol. de Rawlinson autant de formules d'incantations qu'il y a de cas de maladies.

S'il vous plaît de conjurer les esprits, vous avez à votre disposition vingt-neuf petites formules de conjurations dans la collection qui a pour titre : *Kikanlabi-ku.*

Contre les sept esprits mauvais vous avez une série de seize tablettes.

Toute inscription historique, et Dieu sait si elles sont nombreuses depuis Ur-Nina jusqu'à Nabonid, vous donnera une formule d'invocation et de malédiction.

Il ne s'est pas rédigé un contrat qui ne contienne, comme le caillou de Michaux, une formule d'imprécation.

Pas un temple ne s'est bâti, pas un palais ne s'est dressé ni en Babylonie ni en Assyrie sans qu'aux quatre angles les constructeurs n'aient déposé ou une formule magique d'incantation ou une formule d'imprécation contre les violateurs de la pierre angulaire de ces temples ou palais.

Faut-il citer les innombrables talismans recueillis au Musée du Lou-

vre, 1er étage? Chaque talisman, statuette, amulette ou cachet porte une inscription magique.

Enfin, car il faut terminer cette trop longue énumération, je mentionnerai pour mémoire les tablettes relatives à l'envoûtement, aux présages tirés de la position des astres, des éclipses de lune et de soleil, aux portenta tirés de la naissance, de la foudre, du tonnerre, du vent, de la divination par les figures géométriques, par les flèches, etc.

Comment avoir la prétention de faire tenir ces milliers de formules magiques sous quatorze rubriques ?

Si M. H. n'était pas seulement philologue, il n'eût point écrit, page 467: « Populus Graecorum ipse PER SE hanc artem, quae quasi pars religionis erat, novit et coluit, etiamsi de incantationibus veteribus paene nihil scimus; postea sane multum ex Orientis populis, eut Judaeis, Chaldaeis, Persis, Aegyptiis in Graecorum populum penetrabat, ut demonstrant papyri quae vocantur magicae in Aegypto inventae. »

Il faut du reste adresser à M. H. un reproche plus grave encore : pas une des formules qu'il cite n'a la moindre valeur au point de vue de la science magique.

Ce sont des débris sans intérêt, sans lien, sans signification, et dont personne ne saurait extraire un enseignement quelconque sur la vraie magie.

On a dit, en parlant d'histoire, « que mille dates ne donnaient pas une idée ». Autant en dirai-je de ces 245 formules stériles; en aurait-on groupé 1000, au lieu de 245, que l'on n'aurait pas donné au lecteur une seule idée sur la magie.

M. Heim pourrait sans doute dire qu'avec les anciens il confesse l'inanité, le vide de ses 245 formules. De parti-pris et avec une intention bien marquée de mépris, ils ont laissé de côté et condamné à l'oubli des listes entières de ces stériles formules : « Partim scriptores antiqui consilio studioque talia carmina in libris omiserunt veluti Plinius. »

Mais avec la conviction que la magie n'est pas un catalogue banal de vaines formules, M. H. n'a pas tenté le moindre effort pour arriver à une synthèse. Il s'est amusé aux détails sans se préoccuper de l'ensemble.

Il a cru que, pour expliquer la force magique des paroles, il suffisait de recopier les formules d'incantations et les inscriptions : « Cùm his paginis vim magicam verborum explicare velim, non solum incantamenta, quae et pronuntiari et scribi potuerunt, contuli, sed etiam inscriptiones, quae in amuletis insculptae portabantur, quantum necessarium est, tractavi. »

Il a toujours oublié ce point essentiel qu'il ne recopiait que des formules sans vie, dépourvues de leur signification primitive et qui ne reprennent leur valeur réelle que lorsqu'elles sont remises dans leur cadre.

Un exemple emprunté à une incantation du IV Raw., pl. 7, mettra ma pensée en plein relief.

Cette incantation, je suppose, est passée de Babylone, par l'Égypte et la Grèce jusqu'à Rome.

A ce terme d'arrivée, l'incantation sera libellée, comme le sont les 245 formules : « *Contre le mal de tête.* — Au lever du soleil, le mage ira sur les bords de l'Euphrate, de ses mains il puisera l'eau pure du fleuve, reviendra à la demeure du patient, répandra l'eau pure sur la tête de ce dernier, disant : Esprit du ciel, conjure-le. Esprit de la terre, conjure-le. »

Vous avez en ces quelques lignes très exactes, très conformes au texte original, la déformation la plus complète de l'incantation magique telle qu'elle se pratiquait en Babylonie.

C'était un drame très vivant, plein de poésie, animé d'un vrai souffle religieux, débordant de symbolisme et divisé en trois actes.

Au premier acte, le magicien fait le diagnostic du mal, raconte, de façon saisissante, le travail ténébreux des puissances occultes sur la tête du patient.

La maladie connue, il s'agit de découvrir le remède : c'est le deuxième acte. Éa, dieu de la Sagesse, maître en tout savoir, pourrait indiquer ce remède. Mais il habite les profondeurs de l'abîme et sa demeure n'est pas de facile accès. — Par bonheur son fils Marduk, le dieu soleil, qui chaque matin (naît) sort de l'Océan, reste tout le jour visible, est un dieu de plus facile accès pour l'homme. On se tourne donc vers lui en cas de détresse, on le députe vers Éa pour connaître le remède à tous maux. — Touché de cette prière et lorsque le soir arrive, on voit le dieu pitoyable, Marduk (le soleil), se plonger dans les flots, la demeure d'Éa. La nuit se passe en consultation entre Marduk et son père. Le lendemain le soleil (Marduk) quitte la maison d'Éa, l'Océan. C'est l'heure de la rémission pour toute maladie, c'est l'heure de la renaissance de toute chose à la vie, à la lumière. — C'est aussi l'heure où Marduk indique au magicien le secret d'Éa, le remède demandé.

A ce moment, commence le troisième acte. Le magicien, aux premiers rayons de l'aurore, se rend aux rives de l'Euphrate, il y puise l'eau pure et, revenu à la demeure du malade, il lui fait les aspersions voulues

sur la tête, et jette aux esprits mauvais, causes du mal, les imprécations rituelles.

Sous chacune des 245 formules de M. H. se cachait, à l'origine, un drame du genre de celui que je viens d'analyser.

Pour avoir et pour donner une idée exacte de la magie, il ne suffit pas de collectionner, fût-ce par milliers, des formules, d'en faire une étude philologique.

Le plus sûr chemin est de remonter aux origines. Si, en toute matière, « la science n'est qu'une ignorance dérivée de plus haut », en magie, de nos jours, il n'est plus permis de dériver notre ignorance de moins haut que des inscriptions de la Babylonie. C'est véritablement prendre trop facilement parti de son ignorance que de dire : « Nihilo magis placet sententia virorum doctorum, hunc carminum superstitiosum usum ex Oriente in Graeciam importatum esse ».

Aurèle QUENTIN.

Jaina Sûtras translated from Prakrit by HERMANN JACOBI. Part II. *The Uttarâdhyayana Sûtra. The Sûtrakṛtânga sûtra* (*The Sacred Books of the East*, vol. XLV), Oxford, 1895.

Le nom de M. Hermann Jacobi est familier à tous les indianistes. Sa curiosité, active autant qu'heureuse, se plaît à battre les régions les moins foulées de la philologie indienne; son érudition de spécialiste, associée à de solides connaissances scientifiques, la classe hors cadre au premier rang de la science. Astronome, métricien, linguiste, il prodigue les suggestions audacieuses, les hypothèses hardies, et s'il ne réussit pas toujours à convaincre, il réveille l'intérêt et provoque la discussion. Quelle polémique retentissante s'est engagée récemment encore autour d'un court mémoire sur l'âge du Véda ! Les études religieuses ne doivent pas moins à M. Jacobi que l'indianisme proprement dit. Sa traduction allemande du *Bouddhisme* de M. Kern a mis à la portée de tous les savants ce magnifique ouvrage trop peu accessible dans sa rédaction hollandaise. Mais le jainisme devait nécessairement tenter et séduire M. Jacobi aux dépens de son antique rival. Il y a quinze ans, le jainisme était encore une terre inconnue; si M. Weber, toujours le premier à ouvrir les voies, y avait poussé une exploration patiente et féconde, on

se contentait en général d'idées reçues, de documents vieillis et de traductions sans autorité. La recherche méthodique des manuscrits dans l'Inde avait pourtant fait surgir une littérature considérable qui restait à défricher. L'entreprise demandait une persévérance à toute épreuve : les ouvrages sacrés du canon jaina sont écrits dans un dialecte apparenté sans doute au sanscrit, mais défiguré par des altérations profondes et réduit par l'usure des consonnes à une sorte de bégaiement amorphe. Le mérite littéraire des textes n'est pas fait pour compenser les faiblesses de la langue; la prolixité, le verbiage, les répétitions en sont les moindres défauts. L'échec du jainisme s'explique sans peine si on compare sa littérature sacrée aux Écritures des Églises rivales : une fatalité malencontreuse lui a refusé un écrivain de génie. Les Pères de l'Église n'ont jamais atteint à l'art sublime des maîtres brahmaniques ou à la simplicité attendrissante des docteurs du bouddhisme. Cependant, malgré la médiocrité de sa fortune, le jainisme n'en tient pas moins une place considérable dans l'histoire de l'Inde : contemporain du bouddhisme, il a grandi dans la même région, il a connu les mêmes personnages, il a sollicité les mêmes patrons, il a combattu les mêmes concurrents. Sa tradition contrôle et complète la tradition bouddhique; sa dogmatique, comparée à la dogmatique rivale, éclaire l'état des esprits dans l'Inde au cours du IVe siècle avant l'ère chrétienne: son histoire conservée en partie dans des annales ecclésiastiques, en partie restituée par les découvertes épigraphiques, donne de précieux repères dans le chaos de la chronologie indienne.

Nous n'avons pas à énumérer ici la longue liste des travaux de M. Jacobi sur le domaine du jainisme, textes, traductions, analyses, mémoires, chrestomathie, etc. Il nous suffira de rappeler la traduction magistrale de l'Acârânga Sûtra et du Kalpa Sûtra, publiée dans la collection des *Sacred Books of te East* (vol. XXII) en 1884. La traduction de l'Uttarâdhyayana et du Sûtrakṛtânga, publiée aujourdhui dans la même collection, a une valeur double; les spécialistes de l'indianisme n'y trouveront pas moins d'intérêt ou de profit que le grand public, car le texte de ces deux ouvrages leur est encore à peu près inconnu; la seule édition qui en ait été donnée jusqu'ici a paru dans l'Inde, aux frais d'un dévot indigène. Les deux sûtras réunis dans ce volume ne sont pas classés dans la même section du canon. Le Sûtrakṛtânga est le second des douze angas ou textes fondamentaux; l'Uttarâdhyayana est le premier des quatre mûla-sûtras qui ferment la collection sacrée. La classification des théologien semble ici correspondre à la réalité; l'anga, comparé au mûla-sûtra, décèle

une rédaction antérieure : le plan en est moins ordonné, la doctrine moins systématique. L'un et l'autre visent au même objet; ils s'adressent au jeune moine pour l'instruire de ses devoirs, l'introduire à la vie ascétique et le mettre en garde contre les séductions des doctrines hérétiques. Pour mieux frapper ou pénétrer l'esprit, la forme de la leçon change sans cesse; elle chante, elle prêche, elle conte, elle discute. L'hymne alterne avec le dialogue, la parabole avec la controverse. Souvent, il est vrai, le cadre est à peine esquissé, et le commentaire seul permet d'en restituer les lignes fuyantes. L'humour vertueux des moines, chez les Jainas comme ailleurs, se plaît à deux thèses : les enfers et les femmes. L'austère rédacteur du Sûtrakṛta peut se flatter d'avoir tracé un des plus jolis tableaux de genre que l'Inde nous ait laissés; s'il note en observateur exact les coquetteries pernicieuses des femmes, sa fantaisie triomphe à représenter les misères et les humiliations qu'impose l'amour. L'Inde antique a connu les maris martyrs. « Les uns ont à porter des charges comme un chameau; ou debout la nuit ils bercent l'enfant avec des refrains de nourrice, ou bien ils lavent le linge comme des blanchisseurs » (I, 4, 2).

Mais c'est surtout l'histoire des doctrines qui doit profiter de ces deux textes. Ils n'éclairent pas seulement par un exposé dogmatique les idées fondamentales du jainisme ; ils font aussi défiler les adversaires de l'Église naissante, et si leur témoignage est trop suspect pour être admis sans réserve, encore sommes-nous heureux de l'enregistrer sous bénéfice d'inventaire. Nous sommes d'ailleurs en état de les contrôler sur plusieurs points, et l'épreuve est généralement favorable. Les dogmes des matérialistes, des Vedântins, des Akriyâvâdins, des pré-Vaiçeṣikas, des Bouddhistes, des Jâṇayas, des Vainayikas, de Goçâla et son école, des Agnostiques, des Védistes, des Hastitâpasas sont successivement exposés et réfutés. Un grand nombre de ces sectes étaient jusqu'ici inconnues.

La besogne du traducteur, aux prises avec des opinions énigmatiques et des termes incertains, était redoutable. M. Jacobi ne s'en est pas contenté; il a voulu mettre lui-même en œuvre les matériaux qu'il avait dégrossis. L'Introduction qui ouvre le volume n'a pas moins d'importance que les nouveaux Sûtras. M. Jacobi y examine tour à tour les hérésies exposées et réfutées par ses textes; il retrouve la plupart de ces thèses également exposées et condamnées dans le canon bouddhique. Une fois de plus, la double série des documents se contrôle et se corrobore. Mais tandis que le bouddhisme, façonné de bonne heure en système, tire ses données de son propre fonds, le jainisme demeuré à l'état de masse

amorphe subit les influences de ses rivaux, et leur emprunte pêle-mêle. La doctrine du Syâd-vâda semble être une réplique aux Ajñâna-vâdins qui prêchaient l'agnosticisme. La théorie des six leçyâs correspond aux six classes de Goçâla, et n'en est qu'une adaptation. Les formules, les usages en pratique chez les Acelakas, au dire des Bouddhistes, se retrouvent en partie chez les Jainas. Goçâla, le maître des Acelakas, est un disciple schismatique de Mahâvîra, selon la tradition des Jainas qui met ainsi les deux écoles en rapport d'origine. M. Jacobi, qui a restitué ainsi l'atmosphère intellectuelle où s'est formée la religion du Jina, prétend remonter plus haut encore, jusqu'au précurseur du dernier Jina, à Pârçva. Les sûtras jainas désignent expressément, et plus d'une fois, les sectateurs de Pârçva; dans l'Uttarâdhyayana même, le disciple de Mahâvîra, Gautama, rencontre Keçi, chef de la branche de Pârçva, et disserte avec lui. Les sûtras bouddhistes, si exactement informés des doctrines jainas, connaissent les *quatre* vœux de Pârçva, distincts des *cinq* mahâ-vratas de Mahâvîra. Il est légitime d'en conclure, avec M. Jacobi, que l'Église de Mahâvîra est une continuation amendée de l'Église de Pârçva et que le nom de Nirgranthas a pu s'appliquer aux adeptes des deux branches.

Le volume de M. Jacobi est un nouveau service rendu à la cause de l'antiquité indienne. Si ses conclusions, fondées sur le raisonnement, ne sont pas de nature à convaincre, les documents qu'il a réunis et juxtaposés avec un soin si heureux doivent subsister. S'ils ne démontrent pas encore la haute antiquité du jainisme, ils le rendent de plus en plus étroitement solidaire du bouddhisme. Les sûtras des deux Églises se rapportent bien à la même époque et au même mouvement religieux[1].

Sylvain Lévi.

Ernst Maass. — **Orpheus. Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion**. Avec deux planches. — O. Beck, München, 1895.

M. Maass, professeur à Marbourg, continue, sans se lasser, la série de ses productions. Le savant critique vient de faire paraître une nouvelle

1) Le vers 44 du chap. IX de l'*Uttarâdhyayana*, à en juger sur la traduction, correspond littéralement au vers 70 du *Dhammapada*. Le rapprochement n'est pas sans intérêt, car le vers en question présente une expression difficile (*saṃkhâtadhammânaṃ*) sur laquelle les interprètes sont en désaccord. La traduc-

étude intitulée *Orpheus*. Le titre du livre indique déjà par lui-même le sujet qu'il traite. Nous avons ici une suite d'articles, de recherches de détail, se rapportant plus ou moins étroitement au thème devenu actuel de l'orphisme. Les prédécesseurs de M. Maass, MM. Norden, Wilamowitz, Rohde, Dieterich, Usener, Foucault, s'étaient appliqués plutôt à nous montrer l'extension et la persistance des idées orphiques, à nous prouver leur influence sur le christianisme, et sur la religion grecque en général.

Dans son enquête, M. Maas tend à distinguer des phases, à séparer des périodes dans le cours de la religion orphique, et à déterminer son évolution.

Le premier chapitre traite d'Athènes et de la religion orphique. C'est de beaucoup le plus important et le plus étendu; et dans ce chapitre lui-même, le morceau capital est l'inscription des *Iobakchoi*. Les fouilles exécutées par l'Institut archéologique allemand en Grèce ont fait connaître l'inscription des *Iobakchoi*, congrégation religieuse privée, se rattachant au culte orphique et datant de l'époque romaine. Cette inscription a été publiée et commantée par Sam. Wide (1894), et c'est à cette édition que M. Maass renvoie le lecteur pour de plus amples renseignements. Elle renferme les statuts et ordonnances de ladite société, les conditions pécuniaires et religieuses auxquelles on peut devenir un Iobakchos; elle réglemente les relations de celui-ci avec l'archibakchos, le trésorier, le prêtre de Boukolos et les cinq dieux de la congrégation, Dionysos, Korè, Palaimon, Aphrodite et Proteurhythmos.

M. Maass conteste que les Iobakchoi aient quelque chose de commun avec le culte de Lénée. Par suite, leur chef Boukolicos ne peut pas tirer son nom de Boukolion; ce nom Boukolicos, M. Maass le dérive d'un dieu ou d'un héros. Un tel dieu est inconnu, mais l'auteur croit pouvoir le retrouver dans le Proteurythmos des Iobakchoi, qui n'est d'ailleurs pas autre chose qu'Orphée lui-même. — Dans le deuxième chapitre, M. Maass suit ce dieu à la trace sur le sol de l'ancienne Grèce. Il voit en lui un dieu d'origine grecque, à moitié apollonique, à moitié chthonique; il va même plus loin et prétend nous indiquer la race à laquelle appartenait ce vieux dieu hypothétique : c'est celle des Minyens. Plus ingénieux que solide, tout cela est insuffisamment étayé de preuves. Au manque de documents,

tion de M. Jacobi confirme celle de M. Max Müller. — Plusieurs des noms de pierres que M. Jacobi n'a pas pu identifier (p. 213 et 214) se retrouvent et sont expliqués dans les *Lapidaires indiens* de M. Louis Finot (Paris, 1896).

l'auteur remédie trop souvent par des hypothèses subtiles et des remarques hasardées.

Le chapitre III a trait à un recueil d'hymnes orphiques venus un peu de tous les points de l'horizon religieux. M. Maass s'efforce d'en préciser la date et d'en déterminer les rapports avec l'orphisme. — L'épitaphe bien connue de Vibia, femme d'un certain Vicentius, prêtre de Sabasios, citée par M. Maass, est intéressante par les idées qu'elle renferme sur l'au-delà; il y a à ce propos nombre de données justes, de remarques fines et délicates; mais les preuves fournies par l'auteur pour établir que l'épitaphe est orphique ne me paraissent pas suffisantes.

Le *Culex*, poème apocryphe, attribué à Virgile, est l'objet d'un paragraphe spécial. L'auteur explique à sa façon ce petit poème, et l'interprétation qu'il donne du discours du moucheron au berger endormi n'est pas pour nous déplaire. La description, par le moucheron, de ce qui se passe dans le royaume des ombres, sa réception par trois femmes, Eurydice, Alceste et Pénélope, le style quelque peu boursouflé et emphatique, le tout a quelque chose d'un peu ironique et d'amusant tout à la fois. M. Maass voit dans ce poème une parodie des idées orphiques sur l'au-delà.

Dans le dernier chapitre, M. Maass reprend et complète les études de quelques-uns de ses prédécesseurs. Il se place à un point de vue particulier. En opposition avec certains théologiens qui ne veulent voir dans le développement de l'apocalyptique que l'influence orientale, il s'applique à montrer l'influence de l'orphisme sur l'apocalyptique chrétienne. Celui-ci aussi a eu ses descriptions du monde inférieur, ses rêves d'avenir, dont il aperçoit la trace dans certaines apocalypses (Paul, Pierre). Eschyle, Pindare, Philétas nous fournissent le même nombre de traits que nous retrouvons ici. « L'apocalyptique commence en Grèce avec la religion orphique. » Cette opinion, dans les termes modérés où elle est exprimée, est acceptable. M. Maass, quoique helléniste, met le lecteur en garde contre l'exagération de certains de ses collègues qui veulent voir dans l'apocalyptique entière un produit de l'esprit grec. Pour montrer l'influence grecque sur l'Apocalypse de Jean, ils rappellent par exemple qu'un dragon apparaît au firmament, traînant derrière lui un tiers du ciel étoilé et luttant avec une femme tourmentée des douleurs de l'enfantement et entourée du soleil et de la lune; ce dragon n'est autre que le diable. Or le dragon (ou le serpent) appartient aux formes les plus courantes du diable, aussi dans l'ancienne mythologie grecque. — En homme impartial, M. Maass reconnaît l'existence des sources orphiques et des sources orientales, mais celles-ci ne viennent cependant à ses yeux qu'à l'arrière-plan.

Le travail de M. Maass est intéressant; il témoigne de beaucoup de lectures et d'une connaissance très étendue et très exacte de l'antiquité; il prouve un esprit pénétrant, porté à l'analyse, très enclin à l'hypothèse. Mais le livre est quelquefois confus et embrouillé; l'auteur semble se perdre dans l'enchevêtrement des détails; son œuvre a été conçue et exécutée dans la mauvaise manière de certains érudits allemands; elle n'a ni préface ni conclusion qui orientent le lecteur et où soient résumés les résultats acquis; c'est le lecteur lui-même qui doit les dégager. M. Maass nous donne plutôt les matériaux d'un livre que le livre lui-même.

Frédéric Macler.

Kuno Meyer et A. Nutt. — **The Voyage of Bran, son of Febal, to the Land of the Living, an old irish saga now first edited**, with translation, notes and glossary, by Kuno Meyer, with an Essay upon the Irish vision of the Happy Otherworld and the Celtic doctrine of Rebirth, by Alfred Nutt. Section I. *The Happy Otherworld*. Londres. D. Nutt, 1895, in-18, xvii-331 pages (t. IV de la *Grimm Library*).

La courte saga dont le professeur Kuno Meyer publie dans ce volume, le texte et la traduction nous a été conservée dans sept manuscrits d'époques différentes et de valeur très inégale. Le plus ancien remonte aux premières années du xiie siècle où aux dernières du xie, mais il ne renferme que la fin du récit; les six autres datent des xive, xve et xvie siècles. Le *Voyage de Bran* est en prose, mais de longs morceaux en vers y sont encastrés en plusieurs endroits; l'étude de la langue où il est écrit a amené M. Kuno Meyer à placer au viie siècle la date de sa première rédaction. D'après lui, il a dû être fait au xe siècle une copie de cet original où les parties versifiées, protégées par les lois du mètre et de l'assonance, n'ont subi presque aucune altération, tandis que les parties en prose ont été, dans une certaine mesure, rajeunies et modernisées; ces remaniements ont porté surtout sur les formes verbales; c'est de cette copie que dériveraient tous les manuscrits que nous possédons actuellement. Il est bien entendu que la date du viie siècle est celle de la rédaction du poème et non pas celle de sa composition; cette dernière peut et doit être beaucoup plus ancienne et il est vraisemblable que la donnée qui a servi de thème au vieux poète remonte à une assez

lointaine antiquité, à une époque fort antérieure à l'introduction du christianisme en Irlande. C'est du moins la thèse que défend, dans l'*Essai* qui forme la seconde partie du volume, M. Alfred Nutt. Cette saga appartient au même groupe de récits traditionnels, auquel appartiennent les contes populaires que F.-M. Luzel avait réunis sous le titre commun de *Voyages vers le Soleil*. C'est un voyage vers un pays mystérieux, la terre des Vivants, vers un autre monde tout rempli d'objets merveilleux et peuplé d'êtres surnaturels, qui se confond à demi avec l'île lointaine où les traditions d'un grand nombre de populations de race aryenne ou anaryenne font vivre les âmes des morts, ou du moins certains morts privilégiés ou certains hommes que la volonté des dieux a soustrait au sort commun des mortels. Ce poème n'est pas isolé dans l'ancienne littérature irlandaise: on peut lui citer de nombreux parallèles que M. A. Nutt a analysés avec quelque étendue : les Aventures de Connla (*Echtra Condla*), Oisin dans la Terre de jeunesse, le Lit de douleur de Cuchulinn, et tout le cycle des *imrama* (Voyage sur mer) dont les meilleurs types nous sont fournis par le Voyage de Mœlduin et la *Navigatio Sancti Brendani*. Ces récits légendaires ne se peuvent au reste séparer de ceux qui, comme le *Tochmare Elaine* ou la Visite de Laegaire Mac Crimthainn au pays des Fées, situent sous la terre ou les eaux ou dans les tertres funéraires, (*Fairy mounds*), cette région mystérieuse d'immortalité. Dans d'autres formes qu'a revêtues le même thème originel, dans le *Baile an Scail* par exemple, ou les Aventures de Cormac, un nouvel élément apparaît : un élément didactique et moral, et parfois le récit tout entier se transforme en une sorte d'allégorie, tandis qu'ailleurs, dans certains poèmes héroïques et romanesque du cycle ossianique, le sens mythique de la donnée primitive semble s'être oblitéré et ce voyage au pays des morts ou des dieux ne constituer plus qu'un épisode de la vie aventureuse et brillante d'un héros populaire. Les descriptions irlandaises du paradis chrétien, telles que la vision d'Adamnan, coïncident enfin dans leurs principaux détails avec le tableau que les anciens chanteurs d'Irlande ont tracé de cet Élysée, situé au delà des mers.

Dans la saga publiée par M. Kuno Meyer figure un épisode qui semble étranger à la légende primitive, celui de la conception merveilleuse de Mongan, fils de Fiachna et de Caintigern ; au jugement de M. Nutt, il doit avoir été introduit dans le récit par le poète même qui lui a donné au VIIe siècle la forme littéraire sous laquelle il nous a été conservé et il n'a eu à subir que des rajeunissements au point de vue de la langue et du style. M. K. Meyer donne dans un appendice le texte

irlandais et la traduction de plusieurs parallèles à cet épisode qui semble se rattacher à la doctrine celtique de la renaissance ou réincarnation (p. 42-90). M. Nutt consacrera un second volume à l'étude comparative des légendes de cet ordre.

Voici maintenant un rapide sommaire du *Voyage de Bran* et une courte description de cet autre monde que le héros est amené à visiter.

Un jour que Bran, fils de Febal, se promenait dans la campagne aux environs de sa forteresse, il entendit derrière lui une très douce musique. Il se retourna et ce fut encore derrière lui que se fit entendre cette musique mélodieuse. Il s'endormit et à son réveil trouva à son côté une branche d'argent toute couverte de fleurs blanches qu'il rapporta dans son palais, et tout à coup une femme apparut au milieu des hôtes du roi, qui chantait les merveilles du pays d'Emain, d'où elle était venue un rameau magique à la main. C'est une île lointaine, l'une des cent cinquante-huit îles qui sont situées vers l'occident au delà de la mer : tout l'Archipel est sous la garde de Manannan, fils de Lir, un héros irlandais qui semble n'être qu'une forme évhémérisée d'un ancien dieu des mers, d'une sorte de Poseidon celtique. Dans l'île d'Emain, la mort et la vieillesse sont inconnues, et ses heureux habitants jouissent sans fin de tous les délices parmi les accents charmeurs d'une musique enchanteresse. La femme engagea Bran à la suivre. Le lendemain, il s'embarquait avec vingt-sept de ses fidèles que conduisaient ses trois frères de lait; après deux jours et deux nuits, il vit venir vers lui sur les eaux un homme monté sur un char, c'était Manannan, qui le salua et chanta un long chant où figurent de nouveaux traits qui permettent de se faire une image plus complète du merveilleux pays dont la femme mystérieuse avait esquissé le tableau. A sa description s'entremêlent des prédictions relatives à la destinée de Mongan, l'enfant que concevra de lui l'épouse de Fiachna et qui sera doué de mille dons surnaturels, de celui par exemple de pouvoir à son gré revêtir telle forme animale qu'il lui plaît, et des prophéties qui annonce la venue et la mission du Christ. Bran aborda alors à l'île de Joie où il débarqua un de ses compagnons qui se prit à rire sans cesse comme les habitants même de l'île; il ne pût le décider à remonter sur son vaisseau. Il atteignit alors l'Ile ou le Pays des femmes, (c'est la terre des Vivants ou la terre de Promission), et celle qui semblait leur commander lui lança un fil magique qui se colla à sa main et attira le vaisseau jusqu'au rivage. Il passa, lui sembla-t-il, un an dans l'île au milieu de tous les plaisirs, les plats magiques demeuraient toujours remplis et les aliments avaient le goût que l'on souhaitait; Bran et ses compagnons partageaient la couche

des belles femmes qui peuplaient cette terre lointaine. Le mal du pays saisit cependant l'un des voyageurs, tous repartirent avec lui pour l'Irlande; les femmes cherchèrent à les retenir et les mirent en garde contre le danger qu'il y aurait pour eux à poser de nouveau les pieds sur le sol.

En arrivant en Irlande, il s'aperçûrent qu'ils étaient demeurés absents durant des siècles et celui d'entre eux qui oublia l'avertissement qu'on leur avait donné fut réduit en cendre au moment où son pied touchait la terre. Bran raconta brièvement ses aventures et disparût de nouveau et cette fois pour toujours aux regards des mortels.

La question qui se pose, c'est de savoir ce que c'est que cet autre monde, monde des dieux, des morts où des fées, où Bran a abordé, qu'ont aperçu les guerriers et les saints, héros des *imrama* et que d'autres légendes situent dans la terre ou sous les eaux des lacs silencieux et quelle origine il convient d'assigner à ces légendes que nous retrouvons au pays de Galles et en Armorique comme en Irlande.

M. Nutt, après avoir tracé une esquisse historique du développement de la légende et de la poésie héroïque et romanesque de l'Irlande en mettant largement à profit les travaux de MM. H. Zimmer et d'Arbois de Jubainville, s'est efforcé de reconstituer par la comparaison des diverses légendes qui appartiennent à la même famille que le *Voyage de Bran*, une image d'ensemble de ce qu'il appelle le paradis idéal de l'ancienne Irlande. C'est de cette conception qu'il faut rechercher l'origine et le seul fait qu'elle se retrouve en de très nombreux récits qui, en dépit de quelques ressemblances, ne peuvent être considérés comme des répliques ou des variantes d'un seul et même poème, entraîne à rejeter l'hypothèse d'un emprunt intentionnel fait à une époque relativement basse par un poète particulier à telle ou telle œuvre littéraire d'origine hellénique ou chrétienne ; le fait d'ailleurs que des traditions apparentées à celles-là ont survécu dans le folk-lore irlandais et peuvent être aujourd'hui encore recueillies de la bouche des paysans est un argument de plus à l'appui de la thèse de ceux qui considèrent ces récits comme la forme poétique qu'ont prise des croyances, réellement et sincèrement crues dans la masse du peuple d'Irlande à une époque ancienne. C'est là la grande importance de cette étude comparative à laquelle s'est livré M. Nutt avec un soin du détail, une précision, une clarté qui ne laissent rien à désirer à ses lecteurs.

Mais, d'où viennent ces croyances et aussi que sont au juste les habitants de ces mondes merveilleux ? M. Nutt a répondu à la première de ces deux questions, partiellement du moins, d'une manière qui nous

semble, à tout prendre, assez satisfaisante, mais si la solution à laquelle il s'arrête nous satisfait, c'est beaucoup plus parce qu'elle nie que par les affirmations positives qu'elle implique; à la seconde question il n'a pas fourni de réponse très précise, ni très claire. Je dis que M. Nutt n'a répondu que partiellement à la première question, parce que des deux conceptions que les anciens Irlandais semblent s'être faite d'un autre monde, c'est seulement celle qui le situe dans une île lointaine qu'il paraît s'être appliqué à rattacher à ses origines historiques et à étudier minutieusement ; on peut le regretter, car il est probable qu'une comparaison plus étendue et plus précise entre les incidents et les personnages des deux types de légendes où figure soit l'une soit l'autre de ces images différentes d'un autre monde aurait permis de déterminer plus exactement la signification de chacune d'elles. Il n'est pas certain, à mes yeux, à en juger par les faits même qu'a réunis et si adroitement exposés M. Nutt que ces deux mondes, situés l'un sous terre ou sous les eaux et l'autre au delà des mers, soient peuplés des mêmes habitants et il ne me paraît pas établi que les deux conceptions s'excluent nécessairement l'une l'autre et ne puissent pas coexister dans un même esprit. A mon sens, le monde souterrain, (ou sous aquatique), est originairement le monde des morts, ce n'est que plus tard qu'il s'est peuplé de vivants qui n'ont pas passé par l'épreuve de la mort, de fées, de génies, d'esprits, et cela à mesure que les cultes naturistes reculaient devant le christianisme ; les dieux des fontaines, des arbres, des rochers, vaguement confondus dans la conscience populaire avec les âmes des morts, sont devenus avec elles les habitants des tertres funéraires et du grand pays qui s'étend sous la terre et les eaux; moins mêlés depuis l'avènement du christianisme, à la vie de chaque jour, ils se sont enfermés en ces retraites lointaines, d'où ils ne sortent qu'à de longs intervalles et souvent pour faire du mal aux hommes comme faisaient déjà les morts. L'image de ce monde souterrain a dû lentement se laisser modifier par la conception de l'enfer chrétien, sans que les deux idées se soient cependant confondues, et cette assimilation partielle a dû contribuer à faire s'établir quelques confusions entre les anciens dieux locaux et les démons et à accentuer ainsi leur caractère de malfaisance. Le paradis d'au delà des mers nous semble au contraire n'être devenu que par une évolution postérieure « un paradis », un séjour des âmes bienheureuses; originairement, ce pays magique où abondent les richesses et les merveilles, dont tous les habitants sont beaux et joyeux, ce pays peuplé d'immortels dont la vie se passe au milieu des plaisirs de l'amour, où la lutte, le remords et la satiété sont inconnues,

et où le temps s'écoule pour les hommes qui ont eu la fortune singulière d'y pénétrer avec une surnaturelle rapidité, c'est, d'après nous, un Olympe, un séjour des dieux ; c'est par une rare et précieuse faveur que certaines âmes ou plutôt certains hommes, âme et corps, ont pu y être admis et si l'identification s'est faite avec la terre bienheureuse des morts, c'est peut-être sous l'action de la conception chrétienne du Paradis, séjour à la fois des âmes des justes et de la Divinité. Encore cette identification demeure-t-elle toujours incomplète et le professeur H. Zimmer attire très justement l'attention sur la singulière conception irlandaise du quadruple séjour des morts. A côté du paradis et de l'enfer, où se rendent dès l'heure de leur mort les élus et les réprouvés, se retrouvent deux autres mondes, l'un de joie, l'autre de douleur, où attendent l'heure du jugement ceux qui ne sont ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants. M. Zimmer voit dans cette sorte de séjour d'attente des justes une survivance de l'Élysée celtique et il croit que c'est par un besoin de symétrie qu'a été créé cet enfer provisoire et temporaire ; ne constituerait-il pas plutôt une forme altérée du séjour souterrain des morts ?

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il nous semble qu'il eût été nécessaire de préciser plus que ne l'a fait M. Nutt ou, du moins de tenter de préciser, le caractère des habitants de ces mondes merveilleux où il nous conduit à sa suite. Si cette précision avait été atteinte, les comparaisons étendues qu'il a instituées eussent été plus fructueuses et la question des origines historiques des croyances qu'il étudie résolue peut-être avec plus de clarté et de certitude. Au cours de ce long exposé, si attachant d'ailleurs, où se révèlent à chaque ligne l'ample et sûre érudition, l'ingénieuse sagacité de M. Nutt, nous demeurons toujours dans le doute sur la qualité de ces personnages divins ou semi-divins, qui peuplent ces mondes mystérieux ; nous ne savons jamais si c'est en présence d'âmes déifiées ou à demi-déifiées ou de fées, types altérés d'esprits des bois, des fontaines ou des mers, de dieux même de la nature, dieux des eaux ou du soleil que nous nous trouvons. M. Nutt s'en est tenu dans ce volume à l'examen des monuments littéraires ; peut-être en étudiant dans son second volume les traditions orales relatives aux légendes de réincarnation en même temps que les documents écrits sera-t-il amené à aborder de nouveau le problème et en serrer de plus près la solution.

Ce qui semble à M. Nutt en tous cas établi et mis hors de conteste, c'est que pour analogues qui puissent être à certaines descriptions du Paradis qui figurent dans diverses apocalypses chrétiennes, les tableaux que font de l'autre monde les poètes irlandais, les éléments dont ils les

ont composés ne sont pas d'origine chrétienne ou tout au moins n'ont pas été empruntés dans leur ensemble à des œuvres chrétiennes. Ni les personnages qui peuplent l'île lointaine ou le monde souterrain, Manannan, le dieu des mers, Lug, le dieu du soleil, qui apparaît en une légende, Angus, l'habile magicien qui habite, caché dans le tertre hanté des fées, un palais enchanté, ni la liberté amoureuse qui règne dans ces séjours où vivent les Immortels dans l'inépuisable abondance de la terre bénie, ni cet écoulement surnaturel et insensible du temps, qui fait prendre les années pour des jours, et les siècles pour des années, ne trouveraient aisément des parallèles dans les traditions chrétiennes, et il semble que ce soit une entreprise chimérique que de vouloir assigner à ces vieux poèmes des originaux chrétiens, écrits en langue latine et sous l'inspiration des croyances venues de Rome et d'Orient. Le double séjour des âmes heureuses n'est à coup sûr pas une conception chrétienne et il est à remarquer que, dans la tradition orale, les contes se sont graduellement débarrassés des éléments chrétiens qui s'y étaient glissés, fait d'autant plus digne d'attirer l'attention en un pays où la foi religieuse et l'attachement aux croyances et aux rites du catholicisme sont très vifs; il semblerait qu'il se soit peu à peu éliminé des contes les incidents et les personnages qui, importés d'ailleurs, ne tenaient pas à la trame même du récit et appartenaient à un autre ensemble de conceptions et de sentiments. Il est indéniable cependant que dans ses lignes générales la description irlandaise de l'autre monde coïncide avec bon nombre de celles que les auteurs chrétiens nous ont laissées du séjour des élus, et surtout la description de l'Élysée, situé au delà des mers. Une série d'emprunts partiels ne suffit guère à expliquer cette étroite ressemblance qu'on ne saurait méconnaître en dépit de toutes les divergences secondaires, qui contraignent à rejeter l'hypothèse d'une imitation systématique de modèles chrétiens par des poètes chez lesquels nulle conception d'un séjour des bienheureux n'aurait préexisté. Certains traits ont été intentionnellement puisés à des sources chrétiennes, ils ne font pas corps avec le reste des poèmes et s'en laissent aisément détacher, telles par exemple les prédictions relatives à la venue du Christ ou les exhortations morales. Mais les épisodes les plus certainement étrangers à la tradition du christianisme, les épisodes amoureux par exemple, ne sont pas des épisodes surajoutés; ils forment souvent la trame même du récit et se sont d'eux-mêmes présentés à l'esprit du poète qui a donné à la légende la forme sous laquelle elle nous a été conservée. Il faut donc admettre qu'il existait en Irlande des traditions où figuraient côte à côte, étroitement amalgamés, des éléments

étrangers à l'eschatologie chrétienne et des traits légendaires étroitement apparentés à ceux que nous retrouvons dans la littérature apocalyptique, et que ce sont ces traditions qui ont servi de matière première aux poèmes que nous possédons en s'unissant à des conceptions et à des épisodes légendaires spécifiquement chrétiens et en se dépouillant du caractère mythologique dont elles étaient à l'origine revêtues, et qui ont survécu dans le folk-lore actuel de l'Irlande, exemptes ou graduellement débarrassées des idées et des sentiments étrangers que le christianisme y était venu mêler. Mais la vraie question reste ouverte. Comment expliquer dans la tradition vraiment irlandaise, dans la tradition non pas ecclésiastique, mais poétique et nationale, toute pénétrée encore de paganisme naturiste, la présence d'une conception de l'Élysée, si visiblement analogue à certaines d'entre les conceptions que s'en sont faites les chrétiens? Il a semblé à M. Nutt que la seule voie à suivre pour arriver à une solution du problème, c'était de rechercher d'où proviennent les traditions relatives à un séjour de félicité et de paix, séjour du reste terrestre ou céleste, qui se retrouvent dans les œuvres d'inspiration chrétienne, remontant à une époque antérieure à celle de l'évangélisation de l'Irlande.

Dans le *Voyage de Mœlduin,* dont l'étroite parenté avec le *Voyage de Bran* ou les *Aventures de Connla* est évidente, figure un épisode qui semble une réminiscence de l'histoire du Phœnix, dont nous possédons une fort belle version poétique anglo-saxonne, attribuée à Cynewulf et qui nous a été conservée dans l'*Exeter Book.* Or le poème, dont la couleur et l'inspiration chrétiennes sont indéniables, s'ouvre par une description du lointain Élysée où habite le Phœnix, qui rappelle à s'y méprendre les descriptions irlandaises de la Terre des Vivants. L'original latin est attribué à Lactance, depuis Grégoire de Tours. La version latine du poète chrétien diffère des versions païennes précisément par cette description du bienheureux pays où l'oiseau sacré vit dans la forêt du soleil. Ne pourrait-on penser qu'on a dans cette œuvre à demi-païenne l'un des prototypes des poèmes irlandais et que c'est par elle et non par les œuvres dont le caractère religieux et ecclésiastique est plus marqué, que s'est introduite dans la littérature de l'ancienne Irlande, l'image de ces pays merveilleux où les héros des *imrama* abordent au cours de leurs navigations? L'hypothèse n'est pas telle qu'on la puisse tout d'abord écarter, mais il faut bien reconnaître qu'il serait étrange que ce poème ait à lui seul donné naissance à une aussi riche floraison littéraire et, à mon sens, la probabilité, c'est bien plutôt que l'auteur du *Voyage de*

Mœlduin a emprunté au *Phœnix* de Lactance, l'épisode du rajeunissement de l'oiseau, précisément en raison de l'étroite ressemblance qu'il constatait entre la description que le poète donnait des pays élyséens et la conception traditionnelle qu'on s'en faisait en Irlande.

Examinons maintenant d'où provient cette image d'un monde merveilleux et béni qui a trouvé place dans l'œuvre attribuée à Lactance. On rencontre des parallèles assez exacts à la description de Lactance dans les littératures apocalyptique juive et chrétienne, mais surtout dans la littérature apocalyptique chrétienne. Tantôt il s'agit du séjour céleste, tantôt de la terre renouvelée et rajeunie, d'un royaume de Dieu, fondé dès ce monde, ainsi que les conceptions millénaires en donnaient le ferme espoir.

Dans l'Apocalypse de Pierre, la vision de Saturus, la *Visio Pauli*, l'*Histoire de Barlaam et Josaphat*, se retrouvent des descriptions toutes pareilles à celles de Lactance et dans des textes d'origine à demi-juive, à demi-hellénique tels que les Oracles sibyllins apparaissent des conceptions analogues.

Ce qu'il convient de remarquer, c'est que dans les œuvres où prédominent les influences juives, dans l'Apocalypse de Jean par exemple, les tableaux de la vie bienheureuse, les images de cet Éden peuplé par les justes, tiennent une très petite place, que dans les documents chrétiens de date ancienne, on a affaire à des conceptions purement eschatologiques et dont la signification morale est évidente et que c'est dans les œuvres de basse époque, telles que l'histoire du Phénix que l'élément merveilleux et légendaire prend toute son importance en rejetant au second plan les idées et les préoccupations spécifiquement chrétiennes. Si les descriptions du séjour bienheureux des élus ne sont pas d'origine hébraïque, si néanmoins on en trouve quelques traits dans des œuvres juives antérieures au christianisme telles que le livre d'Énoch, si elles prennent une précision et une richesse plus grandes précisément dans les écrits d'origine chrétienne dont le caractère moral et religieux est le moins marqué et où abondent les ressouvenirs de l'antiquité hellénique, on sera naturellement porté à se tourner vers la Grèce pour y rechercher les premiers modèles de ces conceptions à demi mythiques, à demi eschatologiques. Or c'est là ce qui se vérifie et si nous instituons des comparaisons systématiques entre l'eschatologie hellénique et l'eschatologie chrétienne, nous nous apercevrons que celle-ci dérive en grande partie de celle-là et que l'orphisme, ainsi qu'a tenté de le montrer Dietrich, a fourni autant d'éléments que la théologie juive à l'apocalyptique chrétienne.

La conclusion où l'on peut dès lors prévoir que s'arrêtera M. Nutt, c'est que la croyance à un Élysée situé au delà des mers ou à un bienheureux séjour souterrain ou céleste, semblable à celui que nous décrivent les poètes celtiques est une croyance aryenne et que la communauté de race explique sa présence simultanée dans l'antique Grèce et l'Irlande ancienne. Une objection se pourrait cependant poser, qui n'est pas nettement présentée, par M. N. mais à laquelle il se trouve cependant avoir par avance répondu. Les cultes orphiques ne sont pas sans doute d'origine purement hellénique et en bien des rites et des croyances se révèle l'influence exercée par les religions orientales, les mythologies d'Égypte et de Phénicie, encore que, comme M. Maass s'est récemment efforcé de l'établir, ces cultes soient bien grecs en leur fond et dans leur inspiration générale. On pourrait donc se demander si les éléments mythiques que nous retrouvons dans le christianisme et qui accusent une ressemblance marquée avec certains mythes orphiques ne proviennent pas de sources orientales où l'orphisme aurait lui aussi puisé. Mais, malgré qu'en Égypte et en Assyrie, on retrouve des conceptions analogues à celles que nous avons examinées, la comparaison minutieuse de l'eschatologie grecque et de l'eschatologie chrétienne semble permettre d'affirmer que ce qui n'est pas d'origine juive dans l'apocalyptique des premiers siècles est, en très grande partie du moins, d'origine hellénique et que ce sont bien de vieux mythes hellènes et non pas des mythes orientaux adaptés aux habitudes d'esprit des Grecs qui ont conquis droit de cité dans cette province de la théologie chrétienne. M. Nutt est du reste remonté, à la suite d'Erwin Rohde, jusqu'à l'âge homérique dans ses recherches sur les croyances grecques relatives à un autre monde et il a constaté que les conceptions les plus anciennes étaient précisément celles qui à la fois se rapprochent le plus des idées que se faisaient de la Terre des Vivants les poètes irlandais et s'éloignent le plus des manières de penser qui ont prévalu dans la littérature chrétienne de langue grecque ou latine. L'image que nous a conservée Virgile des Champs Élyséens est beaucoup moins semblable à celle qu'en ont retracée les auteurs du *Voyage de Bran* ou du *Voyage de Mœlduin* que le tableau que nous en a laissé Homère. Cet Élysée homérique n'est point au reste le séjour commun des morts, mais beaucoup plutôt un pays des dieux, où sont transportés vivants certains hommes soustraits à la loi fatale du déclin et de la mort par la faveur des Immortels et par là se revèle une analogie d'autant plus étroite entre cette terre de joie et l'île merveilleuse où abordent les héros d'Irlande. Ce serait donc une conception spécifique-

ment aryenne que cette conception d'un autre monde de béatitude, d'abondance et de libres jouissances amoureuses et sa présence simultanée en Irlande et en Grèce se laisserait aisément expliquer par une communauté de race entre les peuples qui ont occupé les deux pays. M. Nutt s'est efforcé de l'établir plus solidement encore en instituant une série de comparaisons entre les mythes helléniques et les mythes que l'on retrouve chez d'autres peuples de race aryenne, les mythes de la Scandinavie, de l'Iran et de l'Inde. Mais il convient de remarquer que dans les divers mythes les conceptions relatives à cet Élysée lointain ou à ce séjour des dieux sont toutes marquées d'un caractère eschatologique, que toutes elles sont en connexion étroite avec les croyances qui se rapportent à l'autre vie et à la destinée de l'âme, tandis que les légendes grecques et irlandaises ont plutôt l'aspect de mythes naturistes et que les pays merveilleux qu'elles décrivent ne sont normalement habités que par des êtres d'une autre essence que les hommes et dont l'attribut caractéristique est l'immortalité.

Nous voudrions seulement faire remarquer que de telles conceptions ne sont pas spéciales aux peuples aryens, qu'on leur trouverait des parallèles chez presque tous les peuples non civilisés, chez les Polynésiens en particulier, et que, par conséquent, la parenté de race peut être ici hors de cause, qu'il peut s'agir tout aussi bien soit d'emprunts que se sont faits les uns aux autres au cours de l'évolution historique des groupes ethniques sans nulle affinité naturelle, soit de croyances analogues engendrées indépendamment dans des conditions semblables de milieu physique et de civilisation. Il se peut que les Hellènes et les Celtes aient trouvé déjà vivantes en Irlande et en Grèce les légendes qu'ils ont incorporées au trésor de leurs mythes, il se peut qu'ils les aient eux-mêmes créées, et chacun des deux peuples pour soi-même, il se peut qu'au cours de leur histoire, ils les aient empruntées à des sources pareilles, encore qu'indépendantes. Tout cela est possible comme aussi l'existence pour toutes les branches de la race aryenne d'un patrimoine commun de traditions, où ait figuré cette conception d'un Élysée lointain, habité par les dieux et où ne sont admis que par privilège quelques mortels, favoris des maîtres de la mer et des cieux. Il ne semble pas qu'il y ait à l'heure actuelle d'impérieuses raisons de choisir, mais pour discuter la question dans toute son ampleur, il convient cependant d'attendre la publication du second volume de M. Alfred Nutt où l'étude des conceptions relatives à la réincarnation lui fournira l'occasion de revenir sur ces questions d'origine, questions essentielles, mais dont il sied peut-être, si l'on veut de-

meurer prudent, de ne présenter jamais la solution qu'à titre d'hypothèse plausible.

Ce que nous avons dit du livre qu'il vient de faire paraître suffira, nous l'espérons, à attirer sur cet essai magistral de mythologie historique l'attention de tous ceux qui s'intéressent en France à l'hist oire des religions. M. Nutt aura rendu un éminent service en portant à la connaissance des mythologues des documents dont beaucoup malheureusement ne sont d'ordinaire mis à profit que dans le cercle étroit des celtisants; il en aura rendu un plus grand encore en faisant avec tant de sûreté critique et de solide érudition, l'analyse et l'histoire des conceptions complexes qui y sont contenues.

L. MARILLIER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

R. S. Steinmetz. — **Endokannibalismus** (Separatabdruck aus Band XXVI [der neuen Folge Band XVI] der *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*). Vienne, 1896, in-4, 60 pages.

Le titre de cet intéressant mémoire pourra sembler obscur aux personnes qui ne sont pas familières avec la terminologie spéciale que se crée peu à peu l'ethnologie ; M. S. désigne par l'expression d'endocannibalisme, qu'il substitue à celle d'endo-anthropophagie, adoptée par M. Bordier, l'ensemble des pratiques anthropophagiques où c'est un membre de la tribu qui est mangé dans le repas cannibale et non pas un étranger ou un ennemi; il donne le nom d'exocannibalisme à cette seconde forme d'anthropophagie. L'étude de l'endocannibalisme présente pour la science des religions un très vif intérêt; bon nombre, en effet, des pratiques anthropophagiques de cet ordre ont un caractère rituel ou magique et ne trouvent leur explication que dans des croyances animistes auxquelles elles constituent du reste le plus utile commentaire; il y a, d'ailleurs, et c'est une question que n'a pas abordée M. S., d'étroites relations entre l'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains, l'une des formes les plus répandues et les plus dignes de fixer l'attention, du culte des dieux et des ancêtres. C'est à l'endocannibalisme que se rattache naturellement la coutume, très fréquemment en vigueur chez les peuples non civilisés, de manger les cadavres de ses parents et de ses amis, coutume dont la signification, dans les groupes ethniques du moins que peut atteindre notre observation actuelle, est nettement religieuse. M. S. s'efforce d'établir que les motifs religieux sont ici des motifs surajoutés, et que c'est dans un tout autre ordre de faits qu'il faut rechercher l'origine de ces pratiques; mais que l'on admette ou que l'on repousse l'interprétation qu'il a donnée de cet ensemble de coutumes, on doit reconnaître que, chez un grand nombre de tribus, la persistance des habitudes anthropophagiques ne peut se concevoir que par leur étroite liaison avec des croyances animistes qu'elles traduisent en actes.

Le mémoire de M. S. se compose de deux parties : la première est consacrée à l'exposé et à la classification des faits ; la seconde, à une tentative d'interprétation. M. S. a trouvé des exemples d'endocannibalisme sur le continent asiatique (Tibétains, Ainos, Samoyèdes, tribus sauvages de la Chine, tribus anaryennes de l'Inde), dans l'archipel Indien, en Polynésie, en Mélanésie, en

Australie, chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, les tribus indiennes de l'Amérique du Sud et presque toutes les populations africaines; il a rapproché de ces faits qui nous sont connus par les voyageurs, les explorateurs scientifiques et les missionnaires, ceux que rapportent les écrivains de l'antiquité ou que nous ont conservés les chroniqueurs du moyen âge, et dont quelques-uns tendraient à établir l'existence en Europe de coutumes de cet ordre à une époque ancienne.

Il a fait des témoignages une critique soigneuse et serrée, et il résulte de cette discussion des sources que, sur 161 exemples d'endocannibalisme qu'il a réunis, il y en a au moins 92 dont l'authenticité ne saurait être contestée; il conviendrait même, semble-t-il, d'élever à 155 le nombre des cas dont on a nulle bonne raison pour mettre en doute la parfaite exactitude.

Les faits peuvent être rangés en cinq catégories principales : 1re catégorie : Tous les cadavres sont mangés par les survivants; d'ordinaire, la famille du mort peut et doit seule participer à ce repas funèbre, mais parfois tous les membres de la tribu y sont admis. 2e catégorie : Les vieillards et les malades sont tués sur leur demande; leurs corps sont mangés par les membres de la tribu. 3e catégorie : On tue, pour les manger, des hommes, des femmes et des enfants, qui appartiennent à la tribu, ou tout au moins habitent au milieu d'elle, souvent des prisonniers de guerre, réduits en esclavage, mais qui sont devenus avec les années membres véritables de cette société nouvelle où les hasards de la lutte les ont contraints de vivre, ou des enfants que les guerriers ont eus, précisément dans ce but, de leurs captives. 4e catégorie : Le cannibalisme est pratiqué exclusivement comme rite religieux et cérémonie magique. 5e catégorie : L'anthropophagie est limitée aux cadavres des criminels.

M. S. a tente, dans la seconde partie de son mémoire, de déterminer les motifs qui ont amené les sauvages à pratiquer l'anthropophagie. Il a dressé un tableau où figurent les raisons que dans les divers groupes ethniques les cannibales donnent eux-mêmes de leurs coutumes alimentaires. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la variété et, si j'ose dire, le caractère disparate de ces raisons. La conclusion qu'il en faudrait tirer, à mon sens, c'est que l'on se trouve en présence d'un ensemble de phénomènes que seules des ressemblances extérieures permettent de rapprocher et qui ne sont pas justiciables d'une interprétation unique. Mais telle n'est point la manière de penser de M. S. Il croit que les motifs invoqués par les sauvages ne sont souvent que des motifs de seconde formation et qui leur servent à se justifier leur fidélité à des coutumes qui ne s'expliquent plus d'elles-mêmes, alors que se sont modifiées les conditions qui leur ont donné naissance, et qu'il faut en particulier ne considérer que comme secondaire et subordonnée dans le développement des coutumes anthropophagiques l'influence des conceptions animistes. L'appétit ardent de l'homme primitif pour la viande et la difficulté où il était, dans les premières périodes de l'existence de notre espèce, à s'en procurer en grande

quantité devaient, d'après M. S., conduire nécessairement à l'habitude de manger les cadavres en l'absence de tout sentiment antagonique qui aurait pu détourner de cette pratique. Il s'attache tout d'abord à demander que l'homme primitif était vraisemblablement omnivore et non exclusivement frugivore, et que, par conséquent, il possédait très probablement ce goût très vif pour la viande dont il est nécessaire, pour étayer la théorie, de postuler chez lui l'existence. Il s'appuie principalement, pour cette démonstration, sur ce que nous apprend des sauvages actuels l'observation directe et sur les analogies qui existent entre leurs goûts et ceux des singes, moins exclusivement amateurs de fruits, qu'on ne l'affirme de coutume. Il établit alors avec un véritable luxe de preuves que le sentiment du dégoût, si vif chez nous, n'existe pas ou n'existe qu'à peine chez les sauvages actuels ; il induit fort légitimement qu'il en devait être de même chez l'homme primitif ; la crainte du cadavre, la terreur du mort lui paraît être aussi un sentiment de date relativement récente, très postérieur en tous cas à l'établissement des habitudes anthropophagiques ; ici, il faut l'avouer, la démonstration est moins solide. M. S. semble n'avoir pas compris qu'il y a, pour le sauvage, cadavre et cadavre, et qu'il n'a pas, pour le corps mort de son père ou de son enfant, des sentiments comparables à ceux que lui inspire le corps d'un ennemi ou d'un chef méchant et redoutable. Dès une période assez lointaine, pour que nous ne puissions atteindre que par hypothèse les sentiments dont il était alors animé, les conceptions d'ordre religieux et, si j'ose dire, métaphysique, ont tenu dans le vie du sauvage, ainsi que l'attestent des monuments et des objets, dont la signification est évidente, une place beaucoup plus large que ne le veut admettre M. S. Il ne faut pas nier cependant que les causes toutes physiologiques et économiques du cannibalisme aient pu, en bien des cas jouer le rôle décisif dans la constitution des habitudes anthropophagiques. Si l'on se place au point de vue de M. S., il devient évident que l'exocannibalisme est postérieur à l'endocannibalisme et qu'il ne s'est développé que lorsque des calculs nouveaux ont fait considérer comme une profanation l'acte de manger les cadavres des siens, envisagé jusque-là comme une pratique pieuse. Mais il n'est point certain, d'après nous, que l'origine assignée par M. S. aux pratiques anthropophagiques en soit l'origine unique. Dans bien des cas, des croyances animistes seules ou des conceptions magiques peuvent rendre compte des faits que l'observation nous révèle ; lorsqu'il en est ainsi, nulle raison ne nous oblige à admettre l'antériorité d'un des deux types de cannibalisme par rapport à l'autre. M. S. réfute sans peine la théorie de Golberg qui voit dans le cannibalisme l'origine presque unique du culte des morts. Il étudie avec quelques détails l'anthropophagie limitée aux cadavres des criminels et considérée comme une aggravation de la peine, et il y voit une forme de transition entre l'endo et l'exocannibalisme. Tel est, dans ses grands traits, ce mémoire qui, en dépit des théories exclusives et parfois hasardées qu'il renferme, est destiné par la netteté même avec laquelle les questions sont présentées, et surtout

par l'ample et sûre information de son auteur, à rendre les plus utiles services aux historiens des religions comme aux sociologues.

L. MARILLIER.

CALLINICI **De vita S. Hypatii liber.** Leipzig, Teubner, petit in-8 de xx et 188 p. — Prix : 3 m.

Comme la *Vie de Porphyre de Gaza*, par le diacre Marc, dont nous avons parlé dans notre précédente livraison, cette biographie d'Hypatius, par son disciple Callinicus, fait partie de la Collection Teubner des auteurs grecs et latins et a été édictée par des membres du Séminaire de philologie de Bonn en l'honneur du vingt-cinquième anniversaire de leur professeur Fr. Buechler. Hypatius, né vers 366 en Phrygie, mort en 446 à un âge très avancé, fut un des moines célèbres de cette époque où le monachisme prit un si grand essor et exerça une si puissante influence dans les controverses ecclésiastiques. Il passa la plus grande partie de sa vie dans le monastère de Rufinianæ, près Chalcédoine, fondé par Rufinus et confié par celui-ci à des moines égyptiens qui l'abandonnèrent après sa mort et qui eurent pour successeurs le héros de cette histoire et ses compagnons.

La Vie d'Hypatius a été publiée par D. Papebroch dans les *Acta SS.* du mois de juin, vol. III, p. 308-349, d'après le ms. du Vatican (gr. 1667). Les éditeurs actuels donnent la préférence à un manuscrit de la Bibliotheque nationale (gr. 1488).

Comme instrument de travail, cette nouvelle édition se recommande surtout par les *indices* extrêmement détaillés qui permettent de retrouver rapidement les renseignements dont on peut avoir besoin.

J. R.

HERMIPPUS. — **De astrologia dialogus**, edd. *G. Kroll* et *Paul Viereck*. Leipzig, Teubner, petit in-8 de XI et 87 p.). — Prix : 1 m. 80.

« Hermippus à propos de l'astrologie », cette forme de titre, qui n'est pas inusitée, désigne un dialogue peu connu, d'après le nom de l'un des interlocuteurs. Ce dialogue, déjà publié en 1830 par O. Bloch, nous a été conservé en plusieurs manuscrits, tous dépendants du Cod. Vaticanus græcus 175, où il a été copié avec plusieurs autres écrits qui n'ont aucun rapport avec lui. L'auteur anonyme semble avoir été un chrétien, mais un de ces chrétiens du IVe ou du Ve siècle qui combinaient étrangement des spéculations philosophiques néoplatoniciennes et des superstitions théurgiques ou magiques avec une profession chrétienne, dans laquelle le christianisme lui-même ne valait guère mieux que les doctrines

auxquelles on l'associait. Il s'agit avant tout, pour lui, de justifier, aux yeux mêmes des chrétiens, la légitimité des données de l'astrologie qui lui paraissent devoir être conservées. L'étoile des mages et le soleil qui s'obscurcit au moment de la mort du Christ lui permettent de trouver sans grand'peine des points d'attache pour ses théories astrologiques dans l'histoire sacrée.

L'édition nouvelle, publiée dans la Bibliothèque Teubnérienne, est l'œuvre de MM. *G. Kroll* et *Paul Viereck*. Ils avaient, à l'insu l'un de l'autre, étudié le même manuscrit du Vatican. Au lieu de faire deux publications, ils ont fort sagement pensé qu'il valait mieux fondre en une seule leurs travaux preparatoires. M. Viereck a publié le texte, M. Kroll a fait l'introduction et l'index. Il pense que le dialogue est postérieur à Proclus, à cause de l'emploi de certaines expressions qui ne paraissent pas avant ce philosophe dans la terminologie platonicienne. Cette conclusion nous semble insuffisamment justifiée. La dépendance à l'égard de Porphyre est certaine; celle que M. Kroll admet à l'égard de Grégoire de Nazianze et de Proclus est pour le moins douteuse. La date du Dialogue reste donc flottante entre le IVe et le Ve siècle, mais cette incertitude n'offre pas d'inconvénients graves. La portée de cet écrit est la même, qu'il ait été composé cinquante ans plus tôt ou plus tard : il nous apporte un témoignage de cette transfusion de pratiques et de superstitions païennes dans le christianisme qui s'opéra parallèlement à la transfusion des doctrines philosophiques ou des principes de la morale antique dans la théologie chrétienne, et qui est beaucoup plus difficile à saisir sur le vif, parce qu'elle s'opéra par l'intermédiaire d'individualités inférieures, dont les œuvres n'ont généralement pas subsisté.

J. R.

ALEXANDRI LYCOPOLITANI **Contra Manichæi opiniones disputatio**, ed. *Aug. Brinkmann* (Leipzig, Teubner, Bibl. Teubn. script. graec. et lat., petit in-8 de XXXI et 50 p. avec index). — Prix : 1 m.

La courte dissertation dirigée par un certain Alexandre de Lycopolis contre les Manichéens a été éditée par Combefis dans le deuxième volume de sa *Bibliothèque des Pères Grecs*, en 1672, et le texte publié par lui, comme la traduction latine qu'il y joignit, ont passé presque sans modifications dans les recueils des Pères de l'Église qui se sont succédé depuis lors. M. *Brinkmann* ne fait pas grand cas de ce texte de Combefis; il montre qu'il a été établi avec négligence et que les fausses lectures que l'on y trouve ont provoqué plusieurs erreurs chez les historiens du Manichéisme. Une nouvelle édition faite avec les ressources et la précision de la paléographie moderne est donc appelée à rendre des services. L'étude du Manichéisme, en effet, et l'histoire des sectes dualistes qui s'y rattachent, sont un des domaines de l'histoire religieuse chrétienne où il y a encore le plus à faire et où malheureusement les sources sont le plus

inégalement réparties entre les divers pays et les diverses époques sur lesquelles doit porter l'examen. Du moins faut-il désirer que ces sources soient le plus pures possible.

La *Disputatio* d'Alexandre est malheureusement de date et de provenance inconnues. Ce qui en fait le principal intérêt, c'est qu'elle n'est pas, comme on l'a cru, l'œuvre d'un chrétien; Lenain de Tillemont, avec ce merveilleux sens critique qui lui a permis de déblayer l'histoire littéraire du christianisme antique de tant d'erreurs partout ou son jugement de savant n'était pas dominé, à son insu, par les postulats de sa doctrine, avait déjà mis ses lecteurs en garde contre cette erreur. Beausobre, dans son *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, l'a réfutée, mais sans parvenir à la détruire. En réalité, cette rapide controverse contre les doctrines manichéennes est l'œuvre d'un philosophe platonicien, qui n'est rien moins que chrétien, puisqu'il s'exprime d'une façon assez sévère sur le compte des chrétiens. M. Brinkmann pense que l'auteur écrivit à Alexandrie, vers la fin du IIIe ou le commencement du IVe siècle, avant la reconnaissance officielle du christianisme et peu de temps après que la propagande manichéenne eût commencé à s'exercer en Égypte. On sait que Dioclétien dut prendre des mesures contre les Manichéens avant même de commencer la persécution contre les chrétiens. Cette opinion peut se défendre; la date, à condition de ne pas trop vouloir préciser, est vraisemblable; ce qui me paraît plus sujet à caution, c'est l'origine alexandrine. Je ne vois pas sur quel argument l'auteur se fonde pour l'affirmer.

L'édition de M. Brinkmann, commode, à bon marché, se recommande comme instrument de travail. Elle a été faite d'après un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne, à Florence, de beaucoup supérieur par son antiquité et sa correction aux copies qui en furent faites aux XVe, XVIe et même XVIIe siècles, et qui figurent dans d'autres bibliothèques. Ce manuscrit florentin se compose de deux parties originairement étrangères l'une à l'autre; la seconde partie contient divers écrits qui semblent constituer une sorte de recueil antidualiste, que M. Brinkmann croit avoir été composé pour l'empereur Basile, entre 867 et 871, à un moment où la controverse contre les Pauliciens battait son plein. Il s'appuie sur le poème qui se trouve en tête du recueil et qui est intitulé Εἰς τὸν Βασίλειον βασιλέα; mais comme les premiers soixante vers manquent, il est difficile de savoir avec certitude à qui sont destinés les éloges qu'il renferme. L'éditeur publie, dans son Introduction, tout ce qui subsiste de ce poème composé en l'honneur d'un Basileios qui y est, en effet, célébré comme un monarque puissant. Son hypothèse est donc plausible. Il va même plus loin et soupçonne que le manuscrit de Gênes, (du XIe siècle), qui a conservé les traités de Sérapion et de Titus de Bostra contre les Manichéens, renferme la première partie du recueil antidualiste dont le manuscrit de Florence nous aurait conservé la suite. Photius énumère, en effet, parmi les adversaires des Manichéens dont il a consulté les écrits, à la fois Sérapion et Alexandre de Lycopolis. Les rap-

prochements sont ingénieux, mais ils auraient besoin d'être corroborés par des arguments positifs pour être plus que de simples possibilités parmi d'autres tout aussi acceptables.

J. R.

L.-J.-B. Bérenger-Féraud. — **Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations.** Paris, E. Leroux, 1896, 2 vol. in-8 : t. I, xii-543 pages ; t. II, 539 pages.

Les deux volumes que fait paraître M. *B.-F.*, et qui seront, nous dit-il, suivis de plusieurs autres, touchent à des questions fort diverses et que des liens très étroits n'unissent pas toujours. Elles appartiennent toutes cependant au même domaine, le domaine de la mythologie populaire et du folk-lore, mais les différents chapitres des deux volumes forment autant de monographies distinctes et qui auraient pu être publiées indépendamment les unes des autres. En voici la liste : I. *Les Esprits de la Maison*, t. I, p. 1-138 ; II. *Le roseau de Saint-Cannat* (l'histoire du bâton ou du roseau planté en terre et qui reverdit), p. 139-152 ; III. *Les Bêtes dévotes*, p. 153-206 ; IV. *Les Dragons et les Serpents*, p. 207-304 ; V. *Le Verre incassable*, p. 305-312 ; VI. *Les Esprits de la Terre*, p. 313-412 ; VII. *Saint Sumian de Brignolles*, (c'est un saint auquel s'adressent les jeunes gens et les jeunes filles qui veulent se marier et les femmes qui désirent des enfants), p. 413-423 ; VIII. *L'immersion pieuse du fétiche dans l'eau*, p. 424-450 ; IX. *La punition infligée au fétiche*, p. 451-500, (il faut noter que le mot de fétiche est pris par M. *B.-F.* en un sens très étendu et qu'il l'applique à toutes les représentations plastiques d'une divinité ou d'un personnage surnaturel, d'un saint par exemple) ; X. *Les Libations*, p. 501-522 (c'est essentiellement une étude sur le souper de la veille de Noël et les cérémonies traditionnelles qui y sont accomplies en Provence) ; XI. *Le passage à travers un arbre*, p. 523-540 ; XII. *Les Esprits des Eaux*, t. II, p. 1-58 ; XIII. *Le Pèlerinage du Mai à Toulon* (M. *B.-F.* y voit la survivance d'un culte naturiste gréco-italique), p. 59-94) ; XIV. *Les Deux qui sont morts* (légende provençale où M. *B.-F.* aperçoit une réminiscence de la légende d'Étéocle et Polynice), p. 95-112 ; XV. *Les Castellets de la Sainte-Baume*, (sortes de cairns que les pèlerins élèvent traditionnellement), p. 113-132 ; XVI. *Les Esprits de l'Air*, p. 133-174 ; XVII. *Mariage et Progéniture*, p. 175-234 (étude sur les cultes génésiques) ; XVIII *La Recompense de la piété*, p. 235-272 ; XIX. *La Punition de l'Impiété*, p. 213-320 ; XX. *Les pierres et les rochers*, p. 321-430 ; XXI. *Les Statues qui remuent, parlent, etc.*, p. 431-488 ; XXII. *L'échange à la muette* (troc de marchandises contre d'autres marchandises effectué sans parler, que M. *B.-F.* rapproche de certaines coutumes de mariage en usage en Provence et dans divers autres pays), p. 489-516 ; XXIII. *Les Statues qui choisissent leur résidence*, p. 517-536.

M. *B.-F.* a suivi partout un plan uniforme : il commence en chaque chapitre

par étudier les croyances, les traditions et les coutumes de la Provence, que les circonstances l'ont mis à même de connaître plus intimement et par des observations plus directes et plus prolongées; puis il leur cherche dans le folk-lore européen, dans les religions de l'antiquité et dans celles des peuples non civilisés, dans la légende chrétienne enfin, des parallèles, et, du rapprochement de ces faits de multiples origines, il cherche à dégager la signification originelle et, à ses yeux, d'ordinaire très simple et très claire du rite, du mythe ou de l'usage qui fait l'objet de ses recherches.

M. *B.-F.* a réuni de cette manière un très grand nombre de renseignements sur les questions diverses qu'il a abordées, et son livre ne sera pas inutile aux folk-loristes ni aux historiens de la religion; il sera précieux pour ceux-là surtout qui vivent loin des grandes villes et n'ont pas à leur disposition une bibliothèque très bien fournie.

Mais malheureusement M. *B.-F.* ne semble pas avoir toujours soumis à une critique très sûre les documents dont il se sert; il puise indifféremment à des sources de valeur très inégale; il cite inexactement parfois, ou donne des références incomplètes qui ne permettent pas de retrouver aussi aisément qu'il faudrait le texte auquel il vous renvoie; des fautes d'impression trop nombreuses défigurent en un grand nombre de pages les titres des livres et les noms des auteurs. M. *B.-F.* a le goût des hypothèses hardies, et il tient trop souvent celles qu'il formule pour des vérités démontrées.

Plus de sévérité critique, plus de prudence dans les affirmations, plus de soin dans la rédaction des indications bibliographiques et dans l'impression du livre, auraient permis à M. *B.-F.* de faire de son ouvrage un très commode et très utile instrument de travail. Il aurait pu sans nul inconvénient l'alléger de bon nombre de dissertations qui aboutissent à des conclusions moins assurées qu'il ne lui paraît, et ajouter d'autres faits aux faits nombreux et intéressants qu'il a réunis avec une patience et une ardeur qui doivent lui mériter le respect et la reconnaissance de tous ceux qui s'occupent de ces mêmes études.

L. MARILLIER.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (cinquième année, 1895). — MAX. BARTELS, *Ueber Krankheits-Beschwörungen* (Heft I, p. 1-40). — M. *Bartels*, qui avait en 1893 consacré un ouvrage à la médecine des peuples non civilisés[1], complète aujourd'hui son œuvre dans ce domaine par la publication de ce mémoire sur les conjurations en usage dans les maladies. Les peuples non civilisés et, comme eux, les paysans d'Europe, se représentent d'ordinaire la maladie comme un être surnaturel, un esprit à forme démoniaque, humaine ou animale qui tourmente le malade du dehors ou est entré en lui et le possède. Le traitement médical consistera à chasser loin du malade le démon qui est la cause de sa souffrance. Plusieurs procédés magiques sont en usage pour atteindre à ce but; l'un des plus usités, c'est la conjuration par une formule récitée ou murmurée et quelquefois chantée. La plupart du temps on ne s'en tient pas à une seule formule, mais on en emploie plusieurs, afin d'avoir plus de chance de se servir de celle qui est réellement efficace contre l'esprit de la maladie. M. Bartels étudie les formules de conjuration de la Prusse orientale et occidentale, de la Poméranie, du Voigtland et de la Souabe, des Saxons de Transylvanie, des Magyars et des Tziganes, des Esthoniens et des Lithuaniens. Il les rapproche de celles qui sont contenues dans le *Kalewala*, des conjurations des habitants de l'archipel Malais et des Indiens d'Amérique, des incantations de l'Atharva-Veda, et enfin des formules magiques écrites en caractères cunéiformes et retrouvés sur les tablettes d'argile de la Bibliothèque de Sardanapale. Une bibliographie assez ample de la question se trouve à la page 1 du mémoire.

M. Bartels divise les formules qu'il étudie en trois catégories : celles qui sont contenues dans la première sont, à vrai dire, plutôt des prières que de véritables conjurations, destinées à contraindre par leur efficacité propre le démon à se retirer. Le sorcier, qui ne se sent pas assez fort pour venir à bout à lui tout seul de l'esprit mauvais, appelle à son aide un dieu ou un autre personnage surnaturel. Dans la seconde catégorie viennent se ranger des formules destinées à convaincre le démon de s'éloigner de son plein gré du malade qu'il tourmente. On lui prodigue les épithètes honorifiques, on le traite avec déférence, on tente

1) *Die Medizin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin.* (Leipzig, 1893).

de le duper en lui faisant croire qu'il ne peut rien sur la victime qu'il a choisi, ou bien on s'engage à lui faire quelque présent (ce dernier type n'est pas mentionné par M. Bartels). On peut même le menacer de ne donner à manger au malade que des choses dégoûtantes, s'il ne veut point abandonner son corps. Si cependant il s'obstine, il faut en venir alors à la lutte ouverte et recourir aux formules de la troisième catégorie. Par la menace, l'injure, et surtout par la puissance magique de certains mots ou de certaines combinaisons de mots, on s'efforce de chasser de vive force la « Maladie » de l'homme dont elle s'est emparée. Cette dernière catégorie de conjurations est de beaucoup la plus importante. C'est grâce aux formules de ce type que les sorciers peuvent se faire obéir des esprits mauvais ; mais ils n'y recourent que quand ils ont épuisé tous les autres moyens, parce qu'il est toujours dangereux d'entrer en lutte avec les démons.

M. Lehmann-Filhés. *Einige Beispiele von Hexen-und Aberglauben aus der Gegend von Arnstadt und Ilmenau in Thüringen* (Heft I, p. 93-98). — M. *Lehmann-Filhés* raconte plusieurs anecdotes qui etablissent l'existence actuelle de la croyance à la sorcellerie et, en particulier à la magie sympathique, dans certaines parties de la Thuringe. Cet article contient des renseignements sur les superstitions relatives aux diverses fêtes (la nuit de Noël, la nuit du Nouvel An, la nuit de la Saint-André), sur les présages relatifs au mariage, sur les présages de mort, les « intersignes », etc.

Karl Weinhold. *Beitrag zur Nixenkunde auf Grund schlesischer Sagen* (Heft II, p. 121-133). — M. *Weinhold* a pris pour point de départ de son étude deux légendes qui avaient été racontées en 1846 à sa sœur par un paysan de Neudorf et qu'il avait publiées en 1851 dans son livre intitulé : *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*. Il en rapproche une autre légende, également d'origine silésienne, qui a été publiée dans les *Germanien's Volkerstimmen* de Firmenich, t. II, p. 334, 339. La nixe est un esprit des eaux, d'ordinaire bienveillant pour les hommes, qui tantôt apparaît sous une forme humaine, tantôt sous celle d'un être à demi femme, à demi poisson. L'esprit des eaux, dans les légendes et les contes les plus anciens de l'Allemagne du Nord et de la Scandinavie, est conçu sous la forme d'un poisson ; puis peu à peu, revêtu de tous les attributs intellectuels de l'homme, il tend à revêtir aussi une forme analogue à la sienne, et c'est alors qu'on se le représente comme un être composite à moitié homme, à moitié poisson. On en arrive enfin à une conception purement anthropomorphique de ces êtres surnaturels, mais les deux types, le type à demi animal et le type humain, coexistent dans le Folk-lore germanique sans que l'un arrive à supprimer l'autre. Il ne semble pas nécessaire de supposer que cette conception ait été empruntée par les populations germaniques à des sources étrangères ; mais on doit constater qu'il existe de frappantes analogies entre les nixes et les femmes de la mer de la basse antiquité classique, et que l'évolution qui a fait passer les Sirènes et les Néréides de la forme animale à la forme humaine est très exactement comparable à celle qu'ont subie en Allemagne les esprits

des eaux. Sous l'influence des idées chrétiennes, et tout spécialement sous l'action directe du clergé, on en est arrivé à se représenter les esprits des eaux comme des démons; aussi les nixes sont-elles devenues parfois, dans les croyances populaires, malveillantes pour l'homme, comme l'est presque toujours l'homme des eaux (*Wassermann*). Une nouvelle transtormation dans les idées a amené à concevoir ces démons, par une sorte de confusion avec des êtres surnaturels d'une autre espèce, les esprits des défunts, comme des âmes captives qu'un enchantement retient aux fonds des eaux et que l'intervention généreuse d'un homme ou d'une femme peut délivrer. Dans la première légende étudiée par M. Weinhold apparaît une autre forme de la nixe. Elle se montre à une jeune fille sous l'apparence d'un crapaud. Il est à noter que c'est une apparence que revêtent fréquemment les âmes des morts. Dans la seconde histoire, à laquelle M. W. cite un certain nombre de parallèles, un jeune homme, pour avoir violé une interdiction qui lui avait été faite par la nixe, devient lui-même une nixe. Le changement de sexe apparaît assez fréquemment, dans les traditions populaires et les mythes, comme sanction de la violation d'une interdiction ou châtiment d'une offense. On peut même en rencontrer des exemples dans des circonstances différentes. M. Weinhold rapproche de ces croyances l'habitude qui a survécu, dans certaines coutumes populaires, d'un échange de vêtements entre les deux sexes.

B. KAHLE. *Krankheitsbeschwörungen des Nordens* (Heft II, 194-199). — M. *Kahle* complète dans cet article l'étude de M. Bartels sur la conjuration des maladies. Les formules qu'il rapporte ont été pour la plupart recueillies en Suède. Le procédé de guérison consiste le plus souvent à faire passer la maladie dans un objet où elle demeure enfermée.

K. WEINHOLD. *Die Widderprocession von Virgen und Pragratten nach Lavant im Pusterthal* (Heft II, p. 205-208). — Dans les villages de Virgen et Prägratten a subsisté la coutume de promener processionnellement pendant la semaine de Pâques un bélier de maison en maison ponr le conduire enfin à l'église où pendant toute la durée du sermon il demeure au milieu de l'église sous la chaire. La tradition rapporte que cette procession a été instituée à l'occasion d'une épidémie qui dévastait le pays. L'offrande du bélier fit cesser l'épidémie, mais il faut que cette offrande soit renouvelée tous les ans, sans quoi l'épidémie reparaîtrait. M. W. voit dans cette cérémonie la survivance d'un rite expiatoire pré-chrétien. Il la rapproche de rites analogues de preservation qui était en usage dans l'antiquité grecque et qui étaient spécialement en relation avec le culte d'Hermès. Il pense qu'elle a été introduite en Tyrol par les Slaves du Sud, et il mentionne à l'appui de son dire l'existence de cérémonies de même ordre dans les diverses provinces slaves du sud de l'Autriche, en particulier en Bosnie.

LUDW. FRANKEL. *Feen- und Nixenfang nebst Polyphem's Ueberlistung* (Heft III, p. 264-274). — Étude sur les procédés magiques pour s'emparer des nixes et des fées. Cet article contient une très riche et très intéressante bibliographie de la question et des questions connexes.

Otto Heilig. *Segen aus Handschuhsheim* (Heft III, p. 293-298). — M. *Heilig* publie une série de formules magiques qui se trouvent dans un « livre de recettes » qui a été écrit en 1818 à Handschuhsheim. Ces formules sont pour la plupart des conjurations contre telle ou telle maladie de l'homme ou des animaux. Quelques-unes cependant ont pour but de faire retrouver les objets volés.

Stanislaus Prato. *Sonne, Mond und Sterne als Schönheits-symbole in Volksmärchen und Liedern.* Ein Kritischer Beitrag zur vergleichenden Völkerpsychologie (Heft IV, p. 363-383). — Première partie d'un mémoire dont l'analyse sera donnée lorsqu'il aura paru en entier.

Karl Reiterer. *Hexen- und Wildererglauben in Steiermark* (Heft IV, p. 407-413). — M. *R.* a réuni les superstitions relatives à l'emploi de la rosée de la Pentecôte et des œufs du Jeudi-Saint comme préservatif contre les sortilèges. Il etudie les pratiques des sorcières qui enlèvent magiquement le beurre du lait de leurs voisines et font envahir leurs laiteries par les vers. Il indique les procédés à employer pour découvrir les sorcières, l'usage qu'elles font d'un onguent particulier pour se rendre capables de se transporter d'un lieu à un autre à travers les airs. Il rapporte aussi les croyances relatives à leur action sur les phénomènes météorologiques, la grêle par exemple, et à leur « puissance » qui fait qu'un homme ordinaire ne peut rien contre elles, qu'un chasseur, par exemple, au moment où il va tirer sur l'une de ces femmes revêtues d'une puissance surnaturelle, devient impuissant à presser la gachette. La seconde partie de l'article se rapporte à diverses superstitions relatives aux braconniers et aux animaux sauvages. Il existe des sortilèges qui peuvent rendre les chamois immobiles devant le fusil des chasseurs; le braconnier qui a réussi à se mettre sous la peau une hostie consacrée est à l'abri de toute blessure et peut se changer à volonté en pierre ou en bois. Mais s'il n'a pas enlevé cette hostie de dessous sa peau avant sa mort, il appartient au diable. Certains animaux, tels que le lièvre, portent malheur si l'on les rencontre sur son chemin. La graisse ou le sang de certains autres est un remède magique contre diverses maladies ou un préservatif contre le vertige. Le « sel bénit » du jour de la Sainte-Stéphanie fournit au braconnier un moyen de s'approcher plus facilement de son gibier.

K. Weinhald. *Vom heiligen Ulrich* (Heft 4, p. 416-425). — Etude sur la légende et le culte de saint Ulrich où M. W. insiste particulièrement sur les rites accomplis aux fontaines qui lui sont consacrées, et qui était déjà, d'après lui, l'objet d'une vénération superstitieuse et, sans doute, d'un culte dans la période antérieure au christianisme. Saint Ulrich semble avoir pris la place d'un esprit des eaux, ce qui explique qu'on le représente souvent avec un poisson dans la main gauche; le poisson était une forme assez habituelle des anciennes divinités des eaux. On a imaginé après coup, pour expliquer cet attribut du saint, une légende où en un jour d'abstinence un morceau de viande se change en poisson, par la toute-puissance divine, pour confondre un méchant homme

qui avait tenté de perdre le saint évêque en l'accusant de faire gras en un temps interdit par l'Église.

Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn, année 1895. — M. R. v. Sowa publie, p. 118-123, une variante tzigane, texte et traduction, d'un conte appartenant au groupe dont le type est la légende grecque de la délivrance d'Andromède.

M. Franz Gönczi. *Die Crouten in Muraköz*. — Étude sur leurs coutumes de mariage et leurs traditions, particulièrement sur celles qui se rapportent aux diverses fêtes de l'année, aux phénomènes atmosphériques et astronomiques et aux présages funéraires.

Journal of American Folk-lore, t. VIII, année 1895. — W. W. Newell. *Theories of diffusion of folk-tales*, pp. 7-18. — Étude d'ensemble sur les diverses théories relatives à l'origine et la diffusion des contes populaires. M. *Nevell* rejette à la fois la théorie de Grimm et celle à laquelle André Lang a attaché son nom. Il pense que les ressemblances étroites qui existent entre le folk-lore des divers pays ne peuvent s'expliquer que l'hypothèse que les diverses variantes d'un conte procèdent d'un seul type original, d'un récit inventé consciemment par un auteur particulier en un temps déterminé. D'accord avec Bédier, il se refuse à admettre comme Benfey, R. Köhler et Cosquin, que l'Inde soit le berceau de l'universalité, ou même de la majorité, de nos contes d'Europe. Il pense que les emprunts faits par les sauvages au folk-lore des peuples civilisés sont beaucoup plus fréquents que les emprunts inverses, et que les traits particulièrement grossiers et barbares que nous retrouvons dans les contes des peuples non civilisés sont des additions postérieures à des récits à la fois plus raffinés et moins merveilleux, et dont la patrie d'origine est un pays dont la civilisation a déjà atteint quelque développement. Il est à peine besoin de dire qu'il est nécessaire de faire des réserves sur la théorie de M. Newell qui semble impuissante à expliquer l'élément merveilleux des contes, et qui peut amener à méconnaître les rapports naturels qui les unissent aux mythes, aux rites religieux, aux pratiques magiques et aux coutumes traditionnelles. Il est hors de doute cependant qu'elle rend compte d'une façon satisfaisante d'un certain nombre de cas particuliers

Fanny D. Bergen, *Burial and Holiday Customs and Beliefs of the Irish Peasantry*, pp. 19-25. — Le mari est d'ordinaire enterré avec sa famille, la femme avec la sienne, les enfants le sont habituellement dans la sépulture de la famille paternelle. Les filles cependant expriment souvent le désir d'être placées dans la sépulture de la famille de leur mère. Les mourants ont soin très fréquemment d'indiquer avec précision dans la tombe de qui ils veulent être enterrés; ce souci résulte de la croyance répandue dans le pays que les morts causent entre eux dans leur sépulture. On croit que la dernière personne enterrée dans un cimetière est contrainte à aller tirer de l'eau pour tous les autres morts jusqu'à ce qu'il y ait un autre enterrement. Quand les paysans meurent, on met

de côté, d'ordinaire, leurs meilleurs vêtements pour qu'ils puissent s'en revêtir lorsqu'ils reviennent pendant la nuit dans la maison qu'ils habitaient, mais ils s'usent et se détruisent plus vite que ceux qui appartiennent à des vivants. Les photographies des morts s'altèrent et s'effacent, elles aussi. La nuit, les défunts s'amusent à jouer à la balle dans les cimetières; il ne faut jamais, le soir, jeter d'eau dehors, car elle pourrait tomber sur un être qui appartient à l'autre monde; il faut toujours la nuit avoir de l'eau propre dans les maisons pour que les morts puissent venir boire. Il ne faut jamais boucher une bouteille qui contient de l'eau bénite ou de l'eau d'une source sainte, autrement cela gênerait les défunts. Il ne faut non plus jamais combler les vieilles fontaines, les âmes reviennent y puiser la nuit. Mme Bergen donne également des details sur les croyances relatives à la capacité des sorcières de se changer en animaux, sur l'enterrement rituel du roitelet, et sur diverses superstitions qui ont trait aux animaux. en particulier aux chevaux, aux vaches, aux coqs et aux poules, aux grenouilles et aux abeilles.

J. W. Powell. *The interpretation of Folk-lore*, pp. 97-105.

J. N. D. Hewitt. *The Iroquoian concept of the soul*, pp. 107-116. — Il semble que les Iroquois attribuent à l'homme, d'une part, une âme sensitive qui anime le corps, qui a pour siège la moelle des os et qui, après la mort, reste attachée au squelette, et, d'autre part, une ou plusieurs âmes intelligentes qui peuvent se séparer du corps et errer loin de lui. Ils se représentent l'âme comme composée d'une matière assez subtile pour qu'on la puisse enfermer dans une gourde; elle a la forme exacte du corps humain, mais la couleur d'une ombre; à demi aveugle le jour, elle est douée pendant la nuit d'une vue perçante; elle peut se nourrir des mêmes aliments que les vivants, mais elle a pour la viande un goût tout particulier. Elle n'est pas universellement conçue comme immortelle. Après la mort, l'âme, après être restée quelque temps au voisinage du corps, se rend au pays des morts où chaque tribu a son village particulier. Le temps s'y passe à pêcher, à chasser, à danser, etc. Les suicidés et les guerriers tués à la guerre sont contraints de demeurer dans les quartiers particuliers d'où ils ne peuvent sortir. Les âmes des vieillards usés par les années et celles des petits enfants trop faibles pour faire le voyage qui conduit au pays des esprits restent dans les villages des vivants. C'est aux voyages de l'âme hors du corps que sont attribués les rêves dont plusieurs sont, d'autre part, inspirés par le Ciel divin, dieu ami des hommes. Le mémoire se termine par une étude sur les divers noms de l'âme, la psychologie des Iroquois et les âmes des animaux. A la première page sont indiqués quelques-uns des rites qui sont en relation avec ces croyances. Il convient enfin d'indiquer la croyance à l'existence de squelettes cannibales auxquels on ne peut échapper qu'en mettant entre eux et soi un cours d'eau.

Mlle Zelia Nuttall. *A note on ancient Mexican Folk-lore*, pp. 117-129. — Étude sur le folk-lore mexicain faite d'après le livre de Sahagun.

J. Owen Dorsey. *Kwapa Folk-lore*, p. 130-131. — Les Kwapa sont une

tribu indienne qui vivait autrefois sur les bords du Mississipi et qui est établie maintenant au milieu des Osages dans l'Oklahoma. Ce mémoire renferme des renseignements sur les croyances de cette tribu relatives aux astres (la voie lactée est appelée la route des âmes; ils voient dans la lune un homme qui tient à la main une tête coupée), sur leurs traditions relatives à une race de nains, sur les Wapinan (les Wakan ou hommes-médecines des Dakota). Les membres du clan de l'Élan ne peuvent manger de chair d'élan, si on lui donne son vrai nom, mais si on l'appelle simplement venaison, ils en peuvent manger en toute sécurité. Quand un Kwapa se croit en danger de mort, il achète un nouveau nom du chef suprême de la tribu, il croit se débarrasser de sa maladie en abandonnant son ancien nom; c'est là une chose que l'on peut faire *quatre* fois, la *cinquième* porterait malheur.

J. Walter Fewkes. *The destruction of the Tusayan monsters*, pp. 132-137. — Les Hopi de l'Arizona possèdent tout un ensemble de légendes qui racontent les hauts faits accomplis par deux personnages surnaturels, les jumeaux, qui ont délivré la terre des monstres qui l'occupaient et qui étaient comme eux-mêmes d'origine céleste. Ces jumeaux étaient nés d'une déesse de la Terre, la femme-araignée qui les avait conçus sans cesser d'être vierge, l'un, la Jeunesse, de la lumière, et l'autre, l'Écho, du nuage pluvieux. M. Fewkes cite à titre d'exemples quatre de ces légendes; les trois premières ont trait à des combats contre les monstres, la quatrième raconte un voyage des jumeaux vers le soleil. Il convient de noter l'assistance que les deux héros reçoivent, pour l'accomplissement de leur tâche, d'animaux bienveillants et, en particulier, de la taupe.

Edward Jack. *Maliscet Legends*, p. 193-208. — Les Maliscet sont établis sur le cours de la rivière Saint-Jean. Le vieillard qui a raconté ces légendes à M. *Jack* habite un petit village auprès de l'embouchure de la Nashwook. Il est absolument digne de foi, au témoignage de l'auteur, et bon nombre des histoires qu'il raconte sont familières aux Chippeways d'Odana (sur les bords du lac Supérieur).

Trois de ces légendes se rapportent à *Glooscap*. Il y est représenté comme une sorte de sorcier divin, à forme humaine. Il sait des secrets magiques pour rendre la jeunesse; il a pour compagnon un homme-médecine aveugle. C'est lui également qui a donné à l'écureuil, qui était autrefois grand comme un lion et d'une extrême férocité, sa taille actuelle; il a pour oncle la tortue et a eu des luttes à soutenir contre le castor; on montre l'empreinte de son visage sur des rochers qui dominent la rivière Saint-Jean. Il est maintenant oisif, ne s'occupe guère qu'à faire des pointes de flèches et a l'apparence d'un homme d'environ trente ans. Sa vie et ses aventures ont été autrefois mêlées étroitement à celles des divers animaux : l'oie sauvage, le plongeon, le loup, etc., auxquels il avait réussi à persuader qu'ils étaient tous des êtres humains. Ses querelles avec le porc-épic, le crapaud et la tortue, qui tenta de l'assassiner, sont rapportées avec quelque

détail. M. *J.* mentionne aussi sa naissance surnaturelle à travers le flanc de sa mère et ses luttes avec son frère jumeau. Les autres légendes sont des contes d'animaux ou des histoires qui se rapportent aux guerres avec les Mohawks L'article se termine par une double série de noms de lieux en divers dialectes.

W. M. Beauchamp. *Onondaga Notes*, p. 209-216, et *Mohawk Notes*, p. 217-221. — Le premier de ces courts mémoires est consacré en grande partie à la description des rites en usage à la fête du Chien Blanc. L'un des éléments essentiels de la fête, le sacrifice du Chien Blanc, qui paraît du reste s'être venu postérieurement ajouter aux autres rites, a disparu, ou plutôt le sacrifice n'est plus que symboliquement accompli : on brûle à la place du chien un panier blanc. La fête ancienne, c'était la grande fête des songes. Le second mémoire renferme des détails sur les fêtes et les coutumes diverses des Mohawks, en particulier sur les danses. L'usage de chasser loin du village l'âme d'un prisonnier mis à mort est mentionné.

W. W. Newell. *Folk-lore Study and Folk-lore Societies*, p. 231-242. —

J. Waater Fowkes. *The Oraibi Flute Altar*, p. 265-272. 2 pl.; *The Walpi Snake Dance of* 1895, p. 273-295. — Le premier mémoire consiste essentiellement dans la description de l'autel des prêtres des Sociétés de la Flûte brune et de la Flûte bleue à Oraibi, (ce sont des sociétés religieuses qui existent chez les Indiens Hopi de l'Arizona et dont les rites secrets sont encore mal connus). L'idole principale qui figure sur l'autel est celle du dieu Cotakinunwa, le Cœur du ciel entier, ce qui tendrait à faire croire que ce n'est pas là un dieu d'importation récente et peut-être d'origine chrétienne, comme on l'a pensé. M. *F.* établit une comparaison entre cet autel et celui des Sociétés de la Flûte à Cipaulwi, dont il donne également une reproduction. Les rites accomplis sont des rites magiques.

Dans le second mémoire, M. *F.* ajoute quelques détails nouveaux aux descriptions qu'il avait antérieurement publiées de cette danse rituelle, exécutée par les Hopis de Walpi. C'est essentiellement une cérémonie d'initiation et qui est en étroite relation avec le culte totémique des serpents; mais c'est aussi un rite magique destiné à obtenir la pluie. Les serpents à sonnettes sont maniés par les prêtres pendant une assez longue partie de la cérémonie.

G. Patterson. *Notes on the folk-lore of Newfoundland*, p. 285-290. — Étude sur les superstitions relatives à ce qui porte bonne et mauvaise chance, aux animaux et aux jours de bon et de mauvais augure, etc., (il est tout particulièrement fâcheux de passer sous une échelle), sur les procédés de divination, sur les charmes en usage pour détourner de soi ou guérir certaines maladies, sur les sorts qui sont jetés sur les personnes et les objets. L'article contient aussi (p. 287-88) une histoire de revenant.

John O'Neill. *Straw*, p. 291-298. — L'auteur, partant de la pratique, que l'on retrouve dans le symbolisme judiciaire de bon nombre de pays d'Europe, de rompre une paille pour dénoncer un contrat ou remettre une offense, étudie les

divers rites où apparaît une tresse ou une poignée de paille comme garant ou témoin du serment prêté ou de l'engagement pris, comme protectrice d'une maison contre les esprits, comme charme contre le feu. Il passe en revue les diverses cérémonies religieuses où la paille et les objets faits de paille jouent un rôle, (les cordes sacrées du Japon et les bateaux de paille, chargés d'offrandes pour les âmes des morts, la danse des brandons, les figurines de paille tressée jetées dans le Tibre du haut du pont Sublicius, les mannequins de paille du Carnaval, les roues de la Saint-Jean et les croix de paille, etc.), et cherche à dégager le sens véritable de ces rites en les rapprochant du fait que sur l'autel védique, représentation symbolique de la terre sacrée, était un lit de paille ou d'herbe qui complétait la similitude. C'est de cet emploi de la paille dans les cérémonies du sacrifice vedique que semblent découler pour M. *J. O'N.*, tous ses autres usages rituels.

H. Carrington Bolton. *Fortune telling in America to-day*, p. 299-307. — Études sur les annonces insérées dans les journaux par les devineresses, astrologues, somnambules, diseuses de bonne aventures, tireuses de cartes, etc.

Record of American Folk-lore, p. 317-322. — Utile revue des articles qui ont paru dans les diverses publications périodiques sur les croyances, les rites et les institutions des Indiens d'Amérique pendant l'année 1895.

L. Marillier.

(*A suivre.*)

MYTHOLOGIE SLAVE

Etnografitcheskoe obozrienie, t. XXV, 1895.

Alexandre Famintsyn. *Les éléments aryens et sémites dans les coutumes, les rites, les croyances et les cultes des Slaves* (n° 3).

L'auteur constate d'abord que les idées religieuses des Slaves contemporains ont conservé sous beaucoup de rapports leur caractère païen. « Le christianisme, dit M. Famintsyn, a fait disparaître dans le peuple beaucoup d'idées païennes ; il a remplacé les noms des anciens dieux par ceux du Dieu et des saints chrétiens. Mais malgré sa domination de mille ans il n'a pu arracher du cœur du peuple les croyances et les traditions païennes profondément enracinées, ni faire disparaître les coutumes et les rites anciens ; ils existent encore aujourd'hui après s'être liés aux fêtes et aux rites de l'Église chrétienne. » Les fêtes ont dans beaucoup de cas simplement changé de nom ; mais quelques-unes, à côté de leur nom chrétien, en portent encore un deuxième, païen celui-là. Les saints du calendrier chrétien eux-mêmes n'ont pas échappé à ce sort ; en différents endroits le peuple a ses saints préférés, qui ont simplement remplacé les divinités païennes. Dans la plupart des cas ils sont vénérés en leur qualité de représentants de tel ou tel phénomène naturel ; on leur donne

des noms qui correspondent aux saisons de l'année, aux rites, occupations et coutumes qui y sont liés ; on ne se préoccupe nullement de la question si ces noms ne sont pas en contradiction avec le caractère des saints auxquels on les donne et dont on ne se fait, d'ailleurs, presque jamais une idée exacte : en parlant, par exemple, de saint Nicolas, on pense surtout au saint Nicolas *travnik* (celui qui fait pousser les herbes). Les saints sont, pour le peuple slave, les représentants du printemps, du travail des champs, de la chaleur estivale, de la grêle, etc. De même les principales fêtes chrétiennes (Noël, Pâques, etc.) sont accompagnées, chez les Slaves, de rites et de coutumes qui n'ont rien de commun avec les rites du christianisme. Certains sacrements de l'Église chrétienne, le baptême et surtout le mariage ont de même subi l'influence des coutumes païennes. Ainsi le mariage n'est, chez certains Slaves, entièrement consacré qu'après la fête (*vecillia*) qui était autrefois l'élément principal du mariage païen : elle a souvent lieu longtemps après la cérémonie chrétienne, et ce n'est souvent qu'après cette fête que les nouveaux époux sont autorisés à exercer leurs droits et à remplir leurs devoirs conjugaux.

Mêmes observations à faire sur les rites et surtout sur les prières et sacrifices funéraires. Les amis et les parents du défunt ne le croient pas mort ; ils se figurent qu'il dort seulement, qu'il pleure de « chaudes larmes » dans sa tombe, etc.

En résumé : les principales conceptions religieuses des anciens Slaves se retrouvent et se répètent dans les traditions, coutumes, rites, chansons, dictons, etc., des peuples slaves actuels. Il est évident qu'il faut chercher les racines de toutes ces manifestations de la vie religieuse des différentes familles slaves dans cette époque où elles ne formaient qu'une seule vaste famille. Ces croyances se sont, du reste, en partie transformées, antérieurement à l'introduction du christianisme, lors du passage des Slaves du climat chaud de la Russie méridionale au climat froid de la Russie septentrionale ; c'est ainsi que, par exemple, les étoiles qui jouaient un rôle si important chez les peuples méridionaux, et surtout chez les Sémites, ont presque entièrement perdu leur importance mythologique chez les Slaves, et que le soleil, chez eux, a pris la place de la plupart des autres corps célestes. Mais, en dehors des influences climatologiques, il y a aussi des conditions politiques, sociales et commerciales, qui peuvent influencer les idées religieuses d'un peuple. Les Slaves ont eu à subir de multiples influences de cette espèce, de sorte qu'ils n'ont gardé de leur ancienne religion que quelques noms de dieux, et cela, parce que ces noms sont liés à des chansons rituelles, à des légendes, etc.

* * *

Une grande partie des traditions, croyances et superstitions des Slaves, dit M. Famintsyn, sont étroitement apparentees à celles des anciens peuples de l'Europe et de l'Asie, et non seulement des Aryens, mais aussi des Sémites. Le

premier point a souvent été élucidé, le second est moins connu. Voici quelques-uns des éléments rituels et mytiques communs à ces divers groupes de religions.

1° Feux rituels. Un peu partout en Europe, et surtout dans l'Europe slave, on allume des feux aux époques des solstices et à d'autres moments de l'année (cf. la bûche de Noël, le Weihnachtsblock, le Jula-brasa). L'auteur compare ces feux rituels aux divers sacrifices, coutumes et croyances, où le feu joue un rôle chez les Sémites, les Assyriens, les Égyptiens (sacrifices humains offerts à Set), les Gaulois (sacrifices de mannequins colossaux, remplis d'hommes et de bêtes), etc. Mais si ces feux ont chez les peuples de l'Europe occidentale et de l'Asie un caractère de sacrifice, ils ont, chez les Slaves, plus ou moins perdu ce caractère et ont pris une signification symbolique : ils sont en quelque sorte le symbole du feu céleste, de la chaleur estivale, qui brûle et détruit la floraison du printemps (cf. les Himmelsfeuer en Souabe, le Midsommersbaal en Danemark).

Le feu a, du reste, chez les Aryens un caractère purifiant; de là des coutumes comme celles de pousser les bestiaux à travers les flammes d'un feu, de sauter par-dessus, et de porter les enfants à travers un bûcher enflammé. Cette dernière coutume se retrouve aussi chez les Sémites.

Une autre qualité du feu, c'est celle de rajeunir, de vivifier, de transformer. Cette idée a donné naissance à des légendes relatives à certains héros et héroïnes (cf. Héraclès, Didon, Sémiramis) qui, après s'être brûlés, renaissent ou puisent sur le bûcher de nouvelles forces. Elle nous fournit aussi la clef pour l'intelligence des feux allumés au commencement de l'année ou du printemps : le soleil ou la nature, affaiblis à l'époque des courtes journées, par les rigueurs de l'hiver, se rajeunissent, prennent de nouvelles forces et renaissent par le feu.

2° L'eau vivante, vivifiante (*jivaïa voda*). Tout comme le feu, l'eau a aussi ses qualités vivifiantes et purifiantes. A citer une coutume intéressante des Slaves[1] : une sorte de mannequin qui représente la mort est d'abord dépouillé de ses vêtements, déchiré en morceaux, et plongé dans l'eau. On abat ensuite un petit arbre, symbole de l'été renaissant, on le revêt des habits du mannequin, et on le porte en chantant au village. Des coutumes semblables se retrouvent chez les Germains (Hertha), à Hiéropolis, à Rome, etc. (Cf. aussi la légende de la descente d'Istar dans le monde souterrain, c'est-à-dire de sa mort et de sa résurrection par l'eau).

3° Les colliers (*Naouzy*); le fil ou ruban rouge. Des colliers, faits de matières très diverses, d'herbes, de racines, jouant, chez les Slaves, un grand rôle dans la médecine populaire et dans la sorcellerie. On en trouve aussi chez les Sémites, où l'on se servait souvent de petits sacs, contenant des formules secrètes et qu'on pendait aux meubles, et aux vêtements, ou bien on se les mettait autour du cou pour se garantir des démons, des maladies et des accidents.

1) Elle se pratique au commencement du printemps et s'appelle : Accompagner la mort et rencontrer le printemps.

Le fil ou ruban rouge est de même très usité chez les Slaves; il facilite l'accouchement, protège le nouveau-né contre les maladies, etc. Chez les Hébreux, c'est Moïse lui-même qui recommande le fil rouge pour purifier la maison. Chez les Égyptiens, les prêtres sacrificateurs portaient, d'après Diodore, une plume de vautour et un ruban pourpre; un ruban pareil figurait, à Rome, dans la coiffure de la femme du grand prêtre de Jupiter.

4° Le sang, la graisse et la peau de l'animal immolé. L'auteur nous montre de quelle façon toutes ces matières ont été utilisées chez les Slaves et les peuples orientaux. Le sang des animaux sacrifiés octroyait au prêtre, chez les Slaves de la Baltique, le don de prophétiser[1]; il chasse les méchants esprits des étables, protège contre les accidents, etc. Sur des superstitions analogues reposaient les *tauroboles* des Romains, les sacrifices d'animaux des Juifs, et probablement la coutume de ces derniers d'oindre le futur prêtre avec du sang. Dans les repas rituels des Hébreux, on mangeait souvent l'animal sacrifié; encore aujourd'hui on mange la chair et on boit le sang du Sauveur, de l'Agneau divin, qui a pris sur lui les péchés du monde.

M. Famintsyn parle encore de nombreuses analogies entre d'autres rites et d'autres coutumes chez les divers peuples en question, (cérémonies commémoratives, déguisements, l'emploi de la bouse de vache). Nous nous bornons à y faire seulement allusion, pour pouvoir nous étendre un peu plus longuement sur les particularités qui rapprochent si curieusement la religion des Slaves baltiques de celle des Sémites.

Les différences entre les Slaves de la Baltique et les autres tribus slaves sont assez marquées. Voyez par exemple le caractère violent, belliqueux et même sanguinaire des premiers, et le caractère doux et paisible des seconds. Mais ce sont surtout les profondes differences entre les deux cultes qui doivent nous occuper ici : tandis que les anciens Slaves vénéraient leurs dieux sans temples, sans idoles et presque sans prêtres, nous trouvons chez les Slaves de la Baltique de nombreux temples richement décorés, des idoles et des prêtres. Suivons l'auteur dans l'exposé de quelques-unes de ces particularités :

1° Le plan de construction général des temples, leur installation intérieure, leurs ornements (surtout les bas-reliefs sur les murs), leurs trésors, l'usage dans le culte de trompettes[2], les rideaux et les vêtements pourpres en usage dans les temples, tout cela rappelle des traits analogues qui apparaissent dans les cultes des Juifs, des Syriens, des Babyloniens, etc.

2° Quant aux idoles des Slaves de la Baltique et des Tchèques[3], les matières

1) Ulysse offre aux âmes des morts le sang d'une brebis noire; ce sang permet aux âmes de connaître la vérité. (Cité par l'auteur.)

2) Chez les Slaves, ce sont des cornes de taureaux sauvages. Mais M. Famintsyn ne sait pas exactement pour quel usage ils s'en servaient.

3) M. Famintsyn distingue deux sortes d'idoles : idoles domestiques (dieux lares) et idoles communes. Ces dernières se trouvaient, chez les Slaves, dans les temples, les forêts, sur les collines et les montagnes.

dont elles sont fabriquées, la manière dont elles sont fixées à l'objet qui les porte, et même leurs attributs permettent à l'auteur de trouver des ressemblances très étroites avec les objets de culte correspondants chez les Sémites et les peuples qui ont subi leur influence religieuse. Mais il ne faut pas oublier, en constatant ces analogies, que les Slaves possédaient aussi quelques dieux ayant une particularité très aryenne : celle d'avoir plusieurs têtes. Exemples : Friglav à trois têtes, Sviatovit à quatre têtes, Rouïevit à sept têtes (comparez la déesse thrace Hékaté avec ses cinq têtes, le dieu celte Cernunnos avec trois têtes et le Varuna des Védas avec quatre figures).

3° Le grand prêtre. Il séjournait, chez les Slaves de la Baltique, dans le temple de Sbiatovit Arkonski sur l'île de Rouïane. Sa haute position correspondait à la position qu'avaient, chez les peuples de l'Orient, les prêtres. Il ne se coupait, en outre, ni les cheveux ni la barbe (contrairement à l'usage commun), et il obéissait en cela, dit l'auteur, probablement à de très anciennes traditions, déjà mentionnées dans la loi de Moïse.

4° Il nous reste à mentionner encore la déesse aux multiples mamelles Isitsa (= mamelle) qu'on peut comparer à Diane d'Éphèse, et Porenout, dont le nom dérivé de *notronouti, ponoriti*, plonger, enfoncer, correspondrait exactement à Endymion dérivé de ἐν-δύω. Mais là s'arrêtent les ressemblances, et les fonctions de Porenout diffèrent considérablement de celles d'Endymion.

Nous venons de voir que les analogies dans les cultes des Slaves de la Baltique et de certaines autres nations sont très étroites. Par quelles voies ces éléments ont atteint les côtes de la Baltique, l'auteur avoue n'en rien savoir; il croit pourtant que les Slaves auraient trouvé, en arrivant dans les lieux qu'ils devaient occuper, une population venue là des côtes de la Méditerranée et de la mer Égée. Cette population aurait fondé en Russie des centres de commerce, devenus aussi des centres religieux, et c'est à elle que les Slaves auraient emprunté, non seulement les éléments étrangers de leur religion, mais aussi leur caractère national. Cette hypothèse, M. Famintsyn le dit lui-même, aurait besoin d'être confirmée; il nous promet, du reste, un article sur les précurseurs énigmatiques des Slaves de la Baltique.

A. Dirr.

CHRISTIANISME ANTIQUE

Mélanges d'archéologie et d'histoire (Paris, Fontemoing; voir déjà notre t. XXXIII, p. 111). — *F. Cumont. Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure* : précieuse collection de textes épigraphiques grecs appartenant aux diocèses de l'Asie et du Pont et certainement chrétiens. M. Cumont a préféré laisser de côté toutes les inscriptions dont le caractère chrétien est douteux, ce qui est malheureusement souvent le cas des plus anciennes, parce qu'elles remontent à une époque où le style épigraphique proprement chrétien n'était

pas encore nettement différencié. Les chrétiens orientaux n'indiquaient pas, comme le plus souvent les occidentaux, le jour de la *depositio*. La croix et le monogramme du Christ n'apparaissent que tardivement (ɪᴠᵉ siècle). Les qualifications spécifiquement chrétiennes sont également tardives; dans les plus antiques inscriptions chrétiennes, on ne rencontre généralement que les adjectifs les plus ordinaires du style épigraphique grec (p. 263). « Dès la fin du ɪɪᵉ et le commencement du ɪɪɪᵉ siècle les inscriptions d'Abercius et d'Alexandre font à la fin mention des prières pour les trépassés » (p. 264). « Depuis la période primitive on trouve des allusions très claires au jugement dernier et à la vie éternelle. A mesure que l'on descend le cours du temps, les doctrines du christianisme s'affirment d'une façon plus explicite, les châtiments et les récompenses d'outre-tombe, la résurrection des morts, surtout la rémission des péchés sont le thème de variations plus nombreuses. D'autre part, on voit les fidèles faire profession d'une orthodoxie de plus en plus scrupuleuse, invoquer la Trinité homoousios, répéter le Trisagion. appeler sur des délinquants l'anathème des 318 Pères de Nicée, citer des passages des Livres Saints. Après le triomphe de l'Église, à mesure qu'elle s'empare plus complètement des âmes, ses dogmes et sa morale se manifestent d'une manière toujours plus éclatante » (p. 264-5).

Nous citerons encore le passage suivant qui fait ressortir l'une des leçons les plus instructives de ce recueil épigraphique. « Les documents où nous étudions l'histoire de l'Église primitive, actes des martyrs, écrits apologétiques, œuvres polémiques des Pères, tendent en général à accentuer l'opposition qui existait entre les fidèles et la société contemporaine. On est trop porté à croire en les parcourant que les néophytes rompaient, en se convertissant, tous les liens qui les rattachaient à leur passé, s'isolaient en quelque sorte du monde où ils vivaient, ou ne s'en préoccupaient que pour soutenir contre lui une lutte de tous les instants. Les inscriptions où se révèlent les sentiments, non du clergé, mais du peuple, corrigent ce que cette opinion peut avoir d'excessif. Les églises phrygiennes ne paraissent pas avoir eu beaucoup à souffrir de la police impériale entre l'époque des Antonins et la dernière persécution qui fut terrible pour elles... La paix relative où vécurent ces communautés n'y laissa pas grandir comme ailleurs la haine contre l'État romain. On pouvait devenir chrétien et rester bon citoyen : on aimait à faire l'éloge de sa ville natale; on y exerçait des fonctions publiques, on déposait aux archives la copie de son testament, on stipulait contre les violateurs de son tombeau des amendes au profit de la caisse municipale ou du trésor public... » (p. 266-267).

L'inventaire des inscriptions, avec indication des recueils où on les trouve, mais sans reproduction du texte, est disposé par provinces et par cités, suivant la division administrative et ecclésiastique de l'empire, telle qu'elle a subsisté presque sans changements du ɪᴠᵉ au ɪxᵉ siècle. Le mémoire se termine par des notes, la liste des inscriptions datées, l'index des noms de saints, d'archanges, d'évêques et autres dignitaires ecclésiastiques (notamment l'anagnôstês

fréquent), les noms d'empereurs et de princes et les titres de charges civiles mentionnés dans les inscriptions. Celles-ci sont au nombre de 463.

Tous les historiens de l'Église ancienne sauront le plus grand gré à M. *Cumont* du travail qu'il a accompli et attendront avec impatience le *Corpus d'inscriptions chrétiennes orientales,* dont ce mémoire est une préparation. Depuis longtemps nous soupirons après un recueil qui nous donne pour l'Orient chrétien ce que M. de Rossi, M. Le Blant et d'autres nous ont donné pour Rome, pour la Gaule.

— Dans les *fasc. IV-V* (*décembre* 1895) nous signalons un article de M. l'abbé *Duchesne* sur *Les anciens évêchés de la Grèce,* où il montre le peu de valeur historique de la Notice épiscopale publiée par M. de Boor et étudiée par M. Gelzer.

— Dans les *fasc. I-II* de 1896 (*janvier-avril*), M. l'abbé *Duchesne* a résumé en un seul article des plus instructifs — *Les Missions chrétiennes au sud de l'Empire Romain* — une série d'études partielles sur la propagation du Christianisme dans les régions qui avoisinaient la frontière romaine en Afrique et en Arabie, depuis l'Océan jusqu'au golfe Persique et à l'Euphrate. Il passe en revue successivement le Sahara, la Nubie, Axoum et Himyar, enfin les Arabes.



Hermes (Berlin, Weidmann). — *XXX,* 1 (1895) : *H. Joachim. Die Ueberlieferung ueber Jesus' letztes Mahl.* Se rattachant aux travaux de MM. Jülicher et Spitta, qui ont montré que le dernier repas de Jésus n'est pas l'institution de la Sainte Cène et n'est pas le repas pascal, M. *Joachim* développe de nouvelles considérations à l'appui de l'historicité plus sûre de la version de Marc, par rapport à Mathieu, Luc et Paul.

Th. Mommsen. Das Regenwunder der Marcus-Säule. — Le miracle de la soif apaisée par une intervention divine, pendant la guerre des Marcomans sous Marc Aurèle, est chronologiquement mieux attesté que la plupart des événements de la même époque. Le récit de Dion (dans l'*Epitome* de Xiphilin) n'est pas interpolé. Le témoignage de la colonne s'accorde avec les récits. Marc Aurèle, dans sa Lettre, attribuait certainement le miracle à la divinité, sans préciser laquelle, de telle sorte que les croyants des diverses professions religieuses purent l'attribuer à leurs dieux respectifs. Ce miracle, où la foudre avait joué un rôle, fut attaché à la *Legio fulminata* qui tenait garnison à Mélitène. Ceci est légendaire, mais l'événement même est certain.

— 3e *Livraison* : *Th. Mommsen. Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius.* Des trois manuscrits N et G de Petermann et E (du couvent d'Etschmiadzin, n° 1724) qui contiennent la Chronique arménienne d'Eusèbe, c'est le dernier qui a servi d'original aux deux autres. Quand on aura suffisamment étudié ce dernier, on pourra se passer de l'*apparatus* critique de Petermann (NGEAZ). A cause de l'importance de l'ouvrage, M. *Mommsen* insiste pour qu'une édition soit entreprise dans ces conditions sans retard.

J. Blass. Chrêstianio-Christinaoi. La forme *Chrêstos* a été en usage chez les païens, comme *Christos* chez les chrétiens. Justin Martyr emploie la seconde forme dans le *Dialogue contre Tryphon* destiné aux Juifs, la première dans les *Apologies* destinées aux païens (I, 4, 43, 49; II, 6). La forme *Chrêstos* se trouve dans plusieurs inscriptions sépulcrales d'Asie (*C. I. G.* Add., 2883 *d* et 3857 *g*, *p*), dans des inscriptions chrétiennes de Syracuse, dans un ancien papyrus magique égyptien (*Mém. de l'Ac. de Vienne*, 1888, 2, p. 75), dans une inscription marcionite (Le Bas, III, 582). Les chrétiens ne se faisaient donc pas scrupule d'adopter la forme en usage chez les païens.

— 4e *Livraison* : *U. Wilcken. Alexandrinische Gesandtschaften vor Kaiser Claudius.* L'auteur traite de deux textes relatifs à des députations de Juifs auprès de Trajan et auprès de Claude, qui dénotent la persistance de l'antisémitisme à Alexandrie encore aux environs de l'an 200. Ces textes ont été étudiés par M. Théodore Reinach dans la *Revue des Études juives* (voir notre précédente livraison).

*
* *

Académie des sciences de Berlin. — *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse* (4 avril 1895) : *Hirschfeld. Zur Geschichte des Christenthums in Lugudunum vor Constantin.* Travail dans lequel l'auteur a résumé les observations que lui a suggérées, sur le développement du christianisme à Lyon, la révision des inscriptions de Lyon qui figurent dans le tome du *C. I. L.* consacré aux trois provinces gauloises. Il n'y a aucune trace de christianisme avant l'époque de Marc Aurèle, mais il est d'autant plus intéressant de constater que, dès cette époque, Lyon est un siège épiscopal et que, comme l'a montré l'abbé Duchesne, il a été pendant longtemps le seul dans les trois provinces de Gaule. La période de l'épiscopat d'Irénée (dont le martyre est légendaire) et de ses successeurs ne fut pas troublée par les persécutions. La persécution de Décius a dû y sévir, mais on n'en trouve pas de trace. M. *H.* suppose cependant que le qualificatif *libellicus* qui figure dans une inscription actuellement perdue, pourrait bien désigner un de ces notables qui devaient être adjoints aux magistrats pour la distribution des *libelli* aux chrétiens.

L'épigraphie, comme les documents littéraires, est muette sur la seconde moitié du IVe siècle, si pénible pour la Gaule. M. *H.* croit cependant reconnaître certains indices qui dénoteraient le caractère chrétien de quelques-unes des inscriptions trouvées dans le quartier de Trion en 1885 et 1886, sur l'emplacement d'un cimetière des étrangers. Au IIIe siècle, et même plus tard, beaucoup de chrétiens ne redoutaient pas d'être ensevelis dans le voisinage des païens, et leurs inscriptions sépulcrales se distinguaient à peine de celles des païens.

— Le même recueil, sous la date du 30 mai, contient une communication sur le titre στρατοπεδάρχης = *princeps peregrinorum*, par MM. *Mommsen* et *Harnack*, qui figure dans certaines variantes du passage des *Actes des Apôtres*, XVIII, 16.

Cette lecture se laisse difficilement résumer; elle a son importance, non seulement pour l'histoire de la captivité de saint Paul à Rome, mais encore pour la critique du texte des *Actes* que l'édition publiée l'année dernière à Göttingen par Fr. Blass a fait entrer dans une nouvelle phase.

— A la date du 13 juin nous signalons une importante communication de M. *Ad. Harnack* : *Tertullian in der Litteratur der alten Kirche*, qui est probablement un chapitre de l'histoire de la littérature chrétienne pendant les trois premiers siècles, par laquelle le professeur de Berlin couronnera les deux gros volumes consacrés aux matériaux de cette histoire. L'auteur s'est proposé de faire connaître comment les Pères de l'Église ont jugé Tertullien et ce qu'ils lui ont pris, recherche d'autant plus délicate qu'ils ne le citent guère. Chemin faisant, M. *Harnack* relève plusieurs reliques de Tertullien qui ont passé inaperçues dans les œuvres d'autres écrivains. En appendice il est donc amené à refaire et à compléter la liste des *testimonia* qui a été dressée par Erwin Preuschen dans son *Altchristliche Litteraturgeschichte*.

Dans une note de la p. 550, M. *Harnack* émet l'opinion que le Tertullien chrétien est le même individu que le jurisconsulte du même nom.

— A la date du 20 juin le recueil contient une communication de M. *C. Schmidt* : *Eine bisher unbekannte christliche Schrift in koptischer Sprache*, relative à un écrit en dialecte d'Akhmim, conservé dans un manuscrit malheureusement incomplet du IVe ou Ve siècle et qui contient des interrogations adressées par les disciples au Seigneur. M. *Schmidt* croit que cet écrit faisait partie du groupe placé sous le nom de Pierre et qu'il était destiné à confondre ceux qui doutaient de la résurrection corporelle du Christ. C'est une œuvre antignostique apocryphe, qui ne saurait être postérieure à l'an 160.

*
* *

Historisches Jahrbuch (Munich, Herder). — *XVII*, 1 : *Ed. Arens. Claudian, Christoder Heide?* Réfutation de l'opinion soutenue par M. Birt, l'éditeur des œuvres de Claudien dans les *Monum. Germanica Hist.*, que Claudien, quoique n'étant pas baptisé, était néanmoins chretien. Sans doute les manuscrits s'accordent à lui attribuer un *Carmen paschale* où il glorifie le Christ, mais leur témoignage ne remonte pas plus haut que le IXe siècle et ne saurait garantir l'authenticité de tous les *carmina minora* qui entrèrent dans le recueil formé après la mort de l'auteur. Il y a dans les écrits de Claudien des passages qui dénotent évidemment une inspiration païenne. Enfin saint Augustin (*De civ. Dei*, V, 26) traite Claudien d'homme « éloigné du Christ ». Il ne reste donc qu'à reconnaître que le *Carmen paschale* ne saurait être de Claudien. — On ne voit pas, dirons-nous, pourquoi Claudien n'aurait pas pu être simplement un lettré, assez indifférent aux choses religieuses, chantant le Christ à l'occasion et, en d'autres heures, rendant hommage à la Victoire.

*
* *

Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha, Perthes). — *XVI, 4 : Viktor Ernst. Basilius des Groszen Verkehr mir den Occidentalen.* L'auteur, disciple du professeur Loofs de Halle, a tenté ici de corriger la succession des Épîtres de Basile le Grand telle qu'elle est donnée dans l'édition des Bénédictins de Saint-Maur, en limitant pour le moment son enquête aux lettres adressées aux chrétiens d'Occident. Il propose l'ordre suivant : Epp. 66, 69, 67, 82, 90, 91, 50, 89, 138, 156, 68, 243, 92, 214 à 216, 239, 120, 129, 242, 70, 263, 266.

— La même livraison contient une courte étude de M. *Ad. Jülicher* sur une *Lettre épiscopale, écrite au* VIe *siècle en Gaule, relative à l'organisation des églises montanistes*, et publiée par J. Friedrich dans les *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der historischen Klasse* de l'Académie de Munich (1895, II, 207-221). Ce document, que Friedrich assigne par erreur à la fin du IVe siècle, émane de trois évêques qui figurent au concile d'Orléans de 511 (Mansi, VIII, 356). On a cru pouvoir reconnaître les *cenones* (κοινωνοί) qui sont mentionnés par saint Jérôme et le Code Justinien comme faisant partie de la hiérarchie montaniste, dans les femmes qui sont dénoncées dans cette lettre. Cette conclusion est douteuse, mais la lettre nous apporte néanmoins un très curieux témoignage sur la propagation du montanisme en Gaule au début du VIe siècle.

*
* *

Theologische Studien und Kritiken. — 1896, 3e *Livraison* : *Ad. Link. Die Dolmetscher des Petrus.* L'apôtre Pierre a-t-il eu des interprètes pour se faire entendre des Grecs, comme l'affirment Papias, qui présente comme tel Marc, et Clément d'Alexandrie, qui cite Glaukias ? Question capitale, soit pour l'appréciation des écrits grecs qui ont cours sous le nom de l'apôtre Pierre, soit pour la critique des traditions qui le concernent. M. *Link* fait d'abord une exégèse très minutieuse du passage bien connu, où Eusèbe cite Papias (*H. E.*, III, 39) et qu'il traduit ainsi : « Marc, lequel avait été interprète de Pierre, écrivit avec précision tout ce qu'il se rappelait, aussi bien les paroles que les actes du Christ, toutefois pas à la suite. » Il s'agit donc bien réellement d'un interprète et non d'un secrétaire ou d'un rédacteur. Les données de Papias sont confirmées par Irénée (*Adv. hær.*, III, 1, 2 ; 11, 6). Le témoignage de Clément d'Alexandrie concernant Glaukias n'est pas moins formel. — La conclusion qui ressort de cette étude, c'est que l'apôtre Pierre n'était pas maître de la langue grecque et qu'il n'a, par conséquent, pas pu écrire lui-même les écrits qui figurent dans l'histoire littéraire chrétienne sous son nom.

— Dans cette même livraison M. le professeur *F. Blasz*, sous le titre *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte*, étudie le manuscrit latin des Actes que

M Samuel Berger, de Paris, a déjà fait connaître partiellement. On sait que M. *Blass* s'est fait connaître par une hypothèse très hardie, et généralement repoussée par les hommes les plus compétents en ces délicates matières paléographiques, sur la supériorité du texte dit occidental sur le texte dit neutre et sur la double rédaction des *Actes des Apôtres* par Luc, que les divergences des textes permettraient de distinguer.

*
* *

Archiv für slavische Philologie (Berlin, Weidmann). — *XVIII* 1 *et* 2 : Ce volume contient divers textes hagiographiques de valeur : 1° Le texte grec de la *Passio Pionii*, publié pour la première fois d'après le *Cod. Ven. CCCLIX*, par M. Oscar von Gebhardt, lequel annonce une édition complète avec commentaire, vieille traduction latine et versions allemandes des textes slave et arménien. — 2° Le *Martyre de Codratus*, texte grec, d'après le *Cod. Oxoniensis Baroccianus* 240, par M. le Dr Schmidt. — 3° Le texte grec du *Martyre de S. Sabin*, publié par le P. J. van den Gheyn, d'après une copie du *Cod. Venet.* 359 que possèdent les Bollandistes.

*
* *

Journal of Philology (Londres, Macmillan). — N° 46 (1895) : *F. C. Conybeare. On the Codex Pamphili and date of Euthalius.* Cette savante étude aboutit à la conclusion suivante : Euthalius copia en 396 (donc notablement plus tôt qu'on ne l'admet ordinairement) le Codex Pamphilien de saint Paul qui se trouvait à la bibliothèque eusébienne de Césarée, et y ajouta des prologues, des sommaires, etc. Les Pères arméniens traduisirent les Épîtres de Paul au début du ve siècle d'après la nouvelle édition faite par Euthalius. D'autres restes de cette édition survivent dans le Cod. Euthalien et dans le Cod. H. des Épîtres de saint Paul, mais ce dernier (du vie siècle) n'est pas aussi fidèle que la version arménienne plus rapprochée de l'original.

CHRONIQUE

FRANCE

Nous sommes bien en retard pour parler d'un ouvrage de notre collaborateur, M. *Amélineau, Pistis Sophia*, traduit du copte en français (Paris, Chamuel; 1895; in-8 de xxxii et 204 p.). Depuis l'apparition de l'édition de Schwartze, en 1851, on a beaucoup disserté sur ce livre et on l'a peu lu. En nous en offrant une traduction française, M. Amélineau rend un réel service à l'histoire religieuse et philosophique des premiers siècles de notre ère. Est-ce à dire que la signification et la place de cette *Pistis Sophia* dans l'histoire littéraire du christianisme soit définitivement élucidée? On n'oserait l'affirmer. Le texte est bien obscur, bien incohérent. Il ne laisse pas l'impression d'un ouvrage complet et qui se tient dans ses diverses parties. Est-ce la faute de l'auteur? Faut-il en rendre responsable avec M. Amélineau le scribe ignorant qui copiait un texte dont il ne comprenait plus le sens? Ou ne faut-il pas plutôt reconnaître dans ce livre avec les morceaux d'origine étrangère qui y sont intercalés, une compilation de rêveries gnostiques, originairement distinctes quoique, pour une bonne part, elles roulassent sur le même sujet? C'est ce qu'une analyse critique pourrait seule établir.

M. Amélineau n'hésite pas à y voir une œuvre de Valentin lui-même, quoiqu'il considère le manuscrit comme tardif (ixe ou xe siècle). On peut tout aussi bien soutenir que la *Pistis Sophia* est l'œuvre d'un ou de plusieurs disciples de Valentin. Nous ne possédons ici que la traduction d'une traduction; l'original était certainement grec. On ne peut donc guère émettre de jugement sur l'unité de l'écrit d'après le vocabulaire ou le style. Mais la traduction nous semble avoir bien montré combien l'auteur a puisé de formes et de figures de sa pensée dans les conceptions et représentations de la tradition religieuse égyptienne. L'origine égyptienne de l'écrit ne paraissant pas douteuse, il y a là un phénomène facile à s'expliquer, mais que M. Amélineau a le mérite d'avoir fait ressortir par des preuves abondantes.

*
* *

M. *Henri Galiment*, bibliothécaire adjoint du Musée Guimet, a publié dans la livraison de février de la *Revue mensuelle de l'Ecole d'anthropologie de Paris*, une notice d'iconographie religieuse, intitulée : *Les divinités a atittude orientale*, dans laquelle il fait ressortir les différences entre l'attitude bouddhique, l'attitude brahmanique et celle que l'on doit, à son avis, appeler simplement atti-

tude orientale, parce qu'elle est celle des personnes qui s'assoient sur le sol, à la façon de nos tailleurs, sans impliquer aucune influence des représentations figurées propres aux religions de l'Orient.

— M. *Mourlot* a publié chez Bouillon une étude très recommandable sous le titre : *Essai sur l'histoire de l'Augustalité dans l'Empire romain.* Il a compris que la véritable méthode pour traiter cette question délicate était de distinguer entre les diverses régions de l'empire et de ne pas prétendre reconstituer d'une manière uniforme le rôle et l'importance des Augustales dans toutes les provinces.

— *La France chrétienne dans l'histoire*, publiée par la maison Didot à l'occasion du jubilé du baptême de Clovis, a groupé dans une même œuvre de glorification de l'Église catholique une remarquable réunion d'érudits et de lettrés, tels que MM. Duchesne, de Smedt, Gautier, de Vogüé, de Julleville, Pératé, Doumic, Ollé-Laprune, etc., etc. Ce livre fait vraiment honneur au talent et à l'érudition des écrivains qui se sont associés pour dresser un monument à l'Église du passé. Mais on ne laissera pas de remarquer l'identification tacite de la France chrétienne avec la France catholique et même catholique romaine. En dehors de toute préférence dogmatique ou confessionnelle, au point de vue strictement historique, il n'est pas exact que la France chrétienne ne comprenne ni les grands chrétiens qui cherchèrent à réformer l'Église au xve siècle, ni les jansénistes, ni même les protestants et il est étrange que le gallicanisme qui a été jusqu'à ce siècle le caractère distinctif de l'Église catholique de France ne figure pas dans cette revue à une place d'honneur. Voilà pourquoi, malgré la distinction de la plupart des mémoires qu'il contient, ce livre ne répond pas à son titre et met l'histoire au service d'une cause ecclésiastique.

— La *Revue historique* a publié dans ses livraisons de mars-avril et de mai-juin deux articles d'un grand intérêt, par M. *P. Imbart de la Tour* sur les *Les paroisses rurales dans l'ancienne France, du* IVe *au* XIe *siècle.* L'auteur y décrit, autant que les documents rares et souvent obscurs le permettent, comment se sont formées depuis le IVe siècle les paroisses rurales de notre pays, quelle a été leur organisation première, comment le régime paroissial s'est généralisé du VIIIe au Xe siècle, et comment du fait que l'église paroissiale était le plus souvent fondée sur un domaine résulta qu'elle fut soumise au système du patronat féodal. Cette étude a l'avantage d'être très claire quoiqu'elle soit condensée.

— M. *E. Doumergue*, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, met en souscription chez Bridel, à Lausanne, la Vie de Calvin à laquelle il travaille depuis de longues années : *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, en cinq volumes in-4°, ornés de plus de 600 gravures. Le prix de souscription est de 100 francs, payables par annuités de 20 francs à la réception de chaque volume. Cet ouvrage comblera une lacune de notre littérature historique française, qui ne possède pas de biographie du principal réformateur français répondant si peu que ce soit aux exigences des lecteurs instruits.

*
* *

Nous avons reçu un petit volume intitulé *Science et Religion*, par *Malvert* (Paris, Société d'éditions scientifiques; prix : 2 fr. 50) ; c'est un livre de vulgarisation où sont présentés au public certains résultats de la science des religions dans le but de montrer que la science est destinée à prendre la place de la religion. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion de cette thèse. L'auteur présente dans ce livre un singulier mélange d'observations historiques vraies et ingénieuses et d'hypothèses singulièrement risquées quand elles ne sont pas entièrement fantaisistes. Il est de ceux qui, travaillant de troisième et de quatrième main, recueillent volontiers ce qui s'accorde avec leur système et ignorent le reste, mais il écrit avec verve. C'est ainsi, pour ne donner qu'un exemple, qu'à ses yeux « la théorie du Messie, fils de Dieu, venant sauver le monde, a son origine dans les hymnes védiques d'où elle s'est transmise dans les apocryphes d'Alexandrie et de la Palestine et chez les sectes juives issues de l'influence aryenne lors de la captivité » (p. 63-64). Si vous demandez le pourquoi de pareilles assertions, on vous dira que les éléments de la vie de Jésus dans les Évangiles sont védiques, tout comme la théorie du Christ. L'intermédiaire c'est probablement quelque prophète initié dans un monastère bouddhique. On voit que la foi qui connaît les choses invisibles n'existe pas seulement chez les croyants.

ALLEMAGNE

M. le professeur *D. H. Müller*, de l'Université de Vienne, a publié chez Hölder, deux volumes sur les règles de la poésie chez les prophètes : *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form.* Le sous-titre, avec ses développements, donne une idée du plan de l'ouvrage : « Die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragœdie ». Le premier volume (256 pages) expose les thèses, le second donne les textes hébreux et arabes (144 p.). Prix : 10 m. et 6 m. L'auteur croit avoir trouvé la solution du problème dans la strophe avec son répons; c'est de la forme de la strophe qu'il déduit celle des vers.

— M. *Adam Mez* a publié chez Jæger et Kober, à Bâle, une intéressante étude sur le texte biblique dont s'est servi l'historien Josèphe : *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archæologie.* Comme le titre l'indique, l'auteur a limité son enquête à trois livres des *Antiquités juives* qui se rapportent aux événements racontés dans les livres de *Josué*, des *Juges* et de *Samuel*, mais il a fait porter sa comparaison non seulement sur les textes Vatican et Alexandrin des LXX, mais encore sur la Vetus Itala, la Peshito, et le texte de Lucien. Il est arrivé ainsi à une conclusion importante pour l'histoire de la Bible, c'est que Josèphe ne s'accorde jamais avec le Vaticanus contre les autres témoins,

qu'il a suivi le texte hébreu en ce qui concerne le livre de *Josué*, mais que pour les livres de *Samuel* et probablement aussi pour le livre des *Juges*, il a suivi le texte dit de Lucien, qui serait aussi celui de Théodotion, dont on a constaté déjà les analogies avec certaines citations dans le Nouveau Testament. De tout cela résulterait que ce que nous appelons le texte de Lucien doit être un texte notablement plus ancien.

— M. *C. Holzhey* a fait une étude approfondie du texte syriaque des évangiles récemment découvert : *Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht*. Il a porté son attention spécialement sur les rapports de ce nouveau texte avec les fragments jadis publiés par Cureton. Les deux versions syriaques lui paraissent indépendantes l'une à l'égard de l'autre, mais ce sont toutes deux des recensions d'un même original grec. Le texte sinaïtique serait le plus ancien, et tous deux seraient antérieurs à la Peshito. M. Holzhey croit que le *Diatessaron* de Tatien relève de la recension sinaïtique. Son travail confirme la haute valeur du dernier découvert des textes syriaques des évangiles.

SUISSE

Notre collaborateur, M. *Edouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, a publié chez Eggimann le texte arabe de la *Sourate de Joseph*, avec un vocabulaire à l'usage des commençants. La brochure sort des presses de l'imprimeur A. Holzhausen de Vienne.

BELGIQUE

M. *L. de la Vallée-Poussin*, chargé de cours à l'Université de Gand, a publié dans le *Recueil de travaux de la Faculté de philosophie et lettres* (16e fascicule; Gand, Engelcke) une édition de l'unique manuscrit du *Pañcakrama*, qui sera suivie de la publication d'autres œuvres tantriques et qui doit être considérée comme une préparation à l'étude du Bouddhisme tantrique encore si mal connu. Le Pañcakrama comporte l'exposé des cinq kramas ou des cinq stades, des cinq états successifs dont le dernier terme est le salut. Il fait connaître les procédés mécaniques, les diagrammes magiques, les récitations de formules qui affranchissent l'esprit, en anéantissant l'individualité et en procurant l'acquisition du Nirvana. Tout ce que la philosophie Mâdhyamika a de plus subtil, nous dit M. *V.-P.*, s'y mêle harmoniquement à des conceptions d'ordre pratique savamment élaborées. L'auteur ne serait autre que le célèbre Nâgârjuna, du premier siècle de l'ère chrétienne, mais cette attribution n'est rien moins qu'assurée. Ce qui donne en tous cas à cet écrit une valeur particulière, c'est qu'il nous montre la technique du salut par le rite se superposant à la technique du salut par la méditation. Le travail de M. *L. V.* est destiné à des spécialistes; l'abondance des termes techniques, dépourvus d'explication, en rend la leeture très difficile pour ceux qui ne sont pas initiés.

— M. *Goblet d'Alviella* a fait tirer à part (chez Hayez, à Bruxelles) la lecture qu'il a faite le 15 mai 1896 dans la séance publique de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, sous le titre : *Au vingt-troisième siècle avant notre ère*. Résumant et combinant les hypothèses fondées sur les découvertes archéologiques et historiques concernant les mouvements de peuples dans l'Asie occidentale, il montre comme le XXIIIe siècle avant J.-C., comme le Ve siècle de notre ère, a été une période critique dans la vie de l'humanité, une tête de chapitre dans l'histoire générale.

— Avec la *Mélopée antique dans le chant de l'Église latine* (Gand, Hoste ; n-4), M. *F. A. Gevaert* a donné un précieux complément à son *Histoire de la Musique dans l'antiquité*. La thèse de l'auteur est résumée par lui en ces termes : « Le chant chrétien a pris ses échelles modales et ses thèmes mélodiques à la pratique musicale du temps de l'Empire romain, et particulièrement à la *citharodie*, genre de musique qui, jusqu'au VIe siècle de notre ère, a tenu dans la vie privée des Romains une place analogue à celle qu'occupe parmi nous le *Lied* avec accompagnement de piano. Vocabulaire et syntaxe sont les mêmes chez le païen Symmaque et chez son contemporain saint Ambroise : modes et règles de la composition musicale sont identiques dans les hymnes de Mésomède adressées aux divinités païennes et dans les cantilènes des mélographes chrétiens. »

HONGRIE

Die Legende vom Mönch Barṣîṣâ est une charmante plaquette tirée à 100 exemplaires seulement, dédiée par notre collaborateur Dr *Ign. Goldziher* et par le comte de *Landberg-Hallberger* à leur ami Joachim von Levetzau.

Le moine Barṣîṣâ est un type oriental du pieux personnage qui, après de longues années de sainteté anachorétique, succombe aux pièges du diable ou d'un démon, qui se sert presque toujours d'une jolie femme pour avoir raison du saint. Avec la connaissance minutieuse qu'ils ont de la littérature rabbinique et islamique les auteurs ont recherché les formes les plus anciennes de ce conte chez Abou-l-Lejt al-Samarkandi († 375 ou 383), chez Qazwînî, etc. Ils n'ont pas pu lui trouver d'antécédent dans la littérature juive, quoique le saint de la légende soit représenté comme un Israélite antérieur à l'Islam. Ce qui ajoute un intérêt particulier à leur étude, c'est qu'ils ont pu comparer les versions littéraires de la légende avec les versions orales d'Hadramaut, qu'ils ont recueillies de la bouche même de deux indigènes originaires de ce pays.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

LE CHRISTIANISME ET LE PAGANISME

DANS

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE BÈDE LE VÉNÉRABLE

(*Suite.*) [1]

III

La seconde question à laquelle nous voudrions répondre est celle-ci : *Qu'est-ce que Bède nous apprend sur le christianisme de ses contemporains et des époques précédentes? Sous quelle forme le christianisme apparaissait-il aux Saxons païens?* En répondant à ces questions nous parlerons presque exclusivement du côté extérieur de la religion, c'est ce qui frappait tout d'abord nos ancêtres païens : les prêtres dans leurs vêtements blancs ou de couleur, la croix et les bannières, le son des cloches et les parfums de l'encens. Ils voyaient s'élever des églises où l'on célébrait le culte mystérieux de la messe, où se trouvaient des idoles, entièrement différentes des leurs. Ils voyaient les chrétiens construire des couvents où hommes et femmes se retiraient pour jeûner et pour mortifier leur chair. Ils assistaient au sacrement du baptême sans en comprendre le sens. Ils voyaient des reliques et ils entendaient parler des miracles que ces restes sacrés avaient faits, mais pour eux il n'y avait pas de différence entre ces miracles et ceux qui s'étaient accomplis au milieu d'eux. Le Christ était un dieu comme Wotan ou Donar; la question était seulement de savoir lequel d'entre ces dieux serait le plus fort. Quant à la morale chrétienne, la première chose qu'ils en aient comprise, c'était l'abolition de la loi du talion, le commandement d'aimer son ennemi,

1) Voir p. 59 et suiv.

mais ils ont cru pendant longtemps que c'était là un précepte indigne d'un homme. Les chrétiens eux-mêmes ne s'étaient pas encore beaucoup familiarisés avec ce commandement. Ce n'est que peu à peu que toutes ces formes, d'abord purement extérieures, ont pu devenir les manifestations de pensées intérieures.

Bède nous fait assister à cette évolution. Le nombre des couvents mentionnés par Bède est énorme. Chaque roi converti fonde de nouvelles abbayes ou donne au moins le terrain nécessaire pour les édifier; aussi trouve-t-on un grand nombre d'oasis chrétiennes dans le désert païen.

Cette comparaison peut n'être pas tout à fait exacte, car les couvents irlandais et saxons reportent plutôt notre pensée vers les eaux sans fin de l'Océan. Keary, dans son excellent livre sur les Vikings du IX siècle[1], attire notre attention sur la prédilection des moines irlandais pour la mer. Et les moines saxons de Bède avaient la même passion pour l'Océan. « Ce que le désert était pour le moine de l'Orient, » dit Keary, p. 80, « la mer sans bornes l'était pour le moine irlandais; l'éloignement du monde, la solitude avec Dieu. » Columban et les autres grands fondateurs de monastères faisaient construire leurs couvents[2] sur l'une des innombrables petites îles de la côte irlandaise ou sur la grève d'un petit promontoire baigné par les flots de la mer; le monastère de Bango, près de Belfast, construit par Corngall, l'ami de Columban, en est un exemple et comme lui celui de Derry (Doire) sur la côte septentrionale d'Irlande, construit par Columban[3]; ou celui de Hy, aujourd'hui Iona, sur la côte occidentale d'Écosse, « le Délos du christianisme occidental »; ou celui de

1) On ne sait qu'admirer le plus dans ce beau livre, les riches matériaux mis en œuvre ou la beauté de la forme. Keary prouve mieux encore qu'Andrew Lang qu'on peut être « un homme de lettres, doublé d'un savant ».

2) Ces couvents consistaient en petites maisons, une pour chaque moine, groupées autour d'une pauvre petite église qui renfermait les reliques d'un saint; le tout était entouré d'un mur de terre.

3) Ce couvent est entouré de forêts de chêne et la vue n'est libre que du côté de la mer.

Lindisfarne à l'extrémité de la Northanhumbrie; ou bien encore les couvents construits par Cormac, le disciple de Columban aux îles Orkney. Toujours le vent de la mer soufflait autour de ces couvents, les vagues venaient se briser au pied des rochers, sur lesquels ils se dressaient, et les mouettes voletaient autour du clocher de bois de l'église. Tout ce que le moine voyait du monde, c'étaient des forêts derrière le monastère et devant lui la mer sans bornes, dans son étendue rêveuse, dans sa tranquillité agitée; là, son esprit pouvait se détacher des choses de ce monde et s'envoler vers le ciel. Rien ne saurait mieux faire comprendre le rôle de ces monastères où l'on fuyait les péchés du monde et d'où a été apporté au monde le levain du christianisme.

Bède confirme ce que nous venons d'avancer. En parlant de la fondation du monastère de Lindisfarne [1] par exemple, il raconte que le roi Oswald de Northanhumbrie († 642) avait donné l'emplacement nécessaire à l'évêque irlandais Aidan, qui devait enseigner l'Évangile dans le pays. Ce pays, dit Bède (III, 3), se transforme quatre fois par jour : deux fois, au moment de la marée haute, c'est une île, et deux fois en vingt-quatre heures on voit l'étroit isthme qui le relie à la côte. Ailleurs (III, 19) Bède raconte qu'à l'époque où Sigbert était roi d'Estanglie (ce souverain fut l'une des nombreuses victimes de Penda; III, 8), un saint homme, appelé Furseus, vint d'Hibernie prêcher l'Évangile. Il construisit un monastère sur un terrain que lui avait donné le roi à Cnobheresbourg (Cnobbersburg, juste au sud du Yarmouth actuel en Norfolk) [2]; le monastère était situé dans une grande forêt et le séjour en était très agréable à cause du voisinage de la mer (*maris vicinitate amoenum*). Dans un autre passage encore (IV, 13), Bède raconte que le roi Aedilwalch de Suthsaxonie († 665) fit cadeau à l'évêque Wilfried d'une pres-

1) Aujourd'hui Holy Isle. Voir, sur le grand nombre de formes de ce nom, Miller, *Place names in the English Bede*. Strassburg, 1896, p. 31 ss.

2) Cnobheresburg i. e. urbs Cnobheri. Cnoferesburg, actuellement Burghcastle. Miller, *o. c.*, p. 56.

qu'île où l'on pouvait loger quatre-vingt-sept familles; le nom de cette presqu'île était Selaeseu (i. e. *insula vituli marini*, l'île des veaux marins)[1]. C'est là que Wilfried construisit un couvent. Cette presqu'île n'est reliée à la côte que par un isthme qui d'après l'expression poétique des anciens, a la largeur d'un « coup de fronde » (*ingressum amplitudinis quasi jactus fundae*). Partout la mer, partout la solitude des vastes eaux.

Ou bien c'est la solitude du désert. Le roi Oedilwald de Deira, fils d'Oswald, fit cadeau d'un monastère à l'évêque Cedd. Il y a une certaine monotonie dans toutes ces séries de rois, fondant des monastères qu'ils donnent aux évêques. Mais c'était la première manifestation des sentiments chrétiens chez les rois baptisés depuis peu. L'évêque choisit un endroit solitaire, mieux fait pour un repaire de brigands ou une tanière d'animaux sauvages que pour le séjour d'hommes honnêtes. Mais il fallait que s'accomplisse la prophétie d'Ésaïe[2]: que là où vivaient autrefois des dragons et où les hommes demeuraient comme des animaux sauvages, de bonnes œuvres seront faites (III, 23). C'est ainsi que saint Gall choisit pour y demeurer un lieu infesté par les bêtes sauvages, un site désolé[3]. Le monastère construit par Cedd s'appelait Lästingaeu (Lastingham) et avait reçu sa règle de Lindisfarne. Cedd y mourut en 664 (III, 23)[4].

La vie dans ces monastères était soumise à des règles sévères. On chantait des litanies le matin et le soir, on célébrait la messe chaque jour, on priait aussi la nuit et on jeûnait

1) Ailleurs cette île s'appelle Seolsige, par exemple dans le grand atlas de Spruner, carte 58. Dans un manuscrit du Bède anglais (B), on trouve aussi *Seolessigge*. Miller révoque en doute l'exactitude de l'étymologie de ce nom donné par Bède. C'est le Selsey actuel dans Sussex.

2) *Esaïe*, xxxv, 7 : « Dans le repaire qui servait de gîte aux chacals, croîtront des roseaux et des joncs » (Trad. L. Segond).

3) *Vita S. G.*, Pertz, II, 10; *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIX, p. 283.

4) Bède n'a pas donné l'étymologie de Laestingaeu, parce que de son temps le sens de ce mot était déjà inconnu. Miller (40) croit y retrouver un mot perdu signifiant « district ».

sévèrement. Nous trouvons aussi dans Bède des exemples de mortification, de cette mortification de la chair, spontanée et sans but, que nos ancêtres germaniques trouvaient si incompréhensible, eux qui sans un signe de douleur supportaient, s'il le fallait, des tortures atroces. Comment deux conceptions de la vie si différentes pouvaient-elles se concilier, deux conceptions, dont l'une impliquait la croyance au bonheur de vivre et faisait de la mort l'anéantissement, tandis que pour l'autre, la vie n'était que comme la préparation au salut éternel? Les choses de la terre proviennent du mal, c'est là une idée qui ne pouvait pénétrer dans le cœur de nos ancêtres. Pourtant tous les moines saxons avaient été païens, du moins leurs pères l'avaient été, et la transformation complète qui s'était opérée dans leurs idées et dans leur manière de vivre est une preuve de l'influence profonde qu'avait exercée sur eux la doctrine chrétienne.

Il y avait un moine nommé Drycthelm qui occupait dans le monastère une cellule isolée qui avait vue sur le bord de la rivière. Ce moine avait l'habitude de descendre quelquefois dans l'eau, de s'y mettre jusqu'au cou et d'y chanter et d'y prier. En hiver il devait souvent faire un trou dans la glace et il arrivait que les glaçons se heurtaient contre sa tête et sa poitrine. En sortant de l'eau il n'ôtait pas ses vêtements mouillés et glacés, mais il les faisait sécher sur son corps, tant il poussait loin la mortification de sa chair (V, 12 *in fine*). Saint Cuthbert, le supérieur de Lindisfarne, avait les mêmes habitudes[1]; il se refusa quelquefois le sommeil pendant quatre nuits; il se mettait dans l'eau jusqu'au cou et y disait des prières pendant de longues heures. Les autres moines cependant ne poussaient pas si loin leur zèle.

Saint Cuthbert aimait aussi la solitude et à tel point qu'il quitta son monastère et qu'il s'installa comme ermite dans une des petites îles Farne en face de Lindisfarne (IV, 28)[2].

1) Sa vie est racontée par Bède (cf. IV, 28 *in init.*).

2) Encore aujourd'hui Farn I. Miller (32) donne comme variantes de ce nom *Farene*, *Fagene*, etc.

Jamais personne n'y avait demeuré, mais il y avait là beaucoup de méchants esprits. Cuthbert s'y creusa un trou, fit un petit mur de terre autour et le couvrit de paille, de sorte qu'il ne pouvait voir de là que le ciel. Cependant il construisit, à l'endroit où abordaient les bateaux, une maison confortable pour ceux de ses frères qui viendraient le voir. Il restait dans son trou des mois et des mois, comme un saint oriental sur sa colonne dans la Thébaïde et il y prêchait, comme saint Antoine, la doctrine chrétienne aux animaux. Il n'était, du reste, pas seul à se conduire ainsi. On sait que Cormac, le disciple de Columban, prêchait l'Évangile aux mouettes sur les rochers nus des îles Orkney[1]. A côté de ce zèle pieux, qui semblerait morbide aux esprits d'aujourd'hui, nous trouvons chez Cuthbert un amour, puissant et prêt à tous les sacrifices, des pauvres et des malades.

Bède n'a dans son *Historia* qu'un seul passage sur la corruption des moines. Ils sont du reste sous ce rapport bien loin du clergé français au temps des Mérovingiens. Pour se renseigner sur ce point, on n'a qu'à ouvrir le livre de Grégoire de Tours. Il y a tout un tableau dans les quelques mots de l'*Historia Francorum*, où il est parlé de Droctigisilus, « episcopus apud urbem Sessionas » (Soissons), qui perdit la raison parce qu'il aimait trop le vin. « Mais, dit Grégoire, bien qu'il ait été un mangeur glouton et un buveur immodéré, dépassant ainsi des limites que lui imposait la consécration sacerdotale, personne ne l'accusa jamais d'adultère[2]. »

Ce que Bède reproche d'ordinaire à ses frères ne peut nous scandaliser beaucoup, mais il ne faut pas oublier qu'il omet ou paraît omettre à dessein les plus graves d'entre les vices dont le clergé de son pays et de son temps ait été atteint. Du moins dans une lettre à Egbert, archevêque de York, neveu du roi Ceowulf[3], il fait une sombre description de l'ignorance

1) Keary, *o. c.*, p. 86.

2) Greg., *Hist. Franc.*, IX, 37, éd. Arndt, p. 391.

3) C'est le même Ceowulf, à qui Bède dédie son *Historia*. Ceowulf succéda à Osric (mort le 9 mai; V, 23); il fut destitué en 737 et se retira à Lindis-

des prêtres, de l'avarice des évêques, de la paresse des moines et il dit à la fin que sa lettre serait interminable, s'il voulait écrire sur leur gloutonnerie, leur ivrognerie et leur luxure[1].

Nous trouvons d'abord dans l'*Historia* des louanges à l'adresse des prêtres contemporains du roi Oswin, un demi-siècle avant Bède, qu'il oppose au clergé de son époque (III, 26). Ailleurs, Bède dit qu'il avait connu un frère dans un illustre couvent, mais qui avait une conduite déplorable. Il parle probablement de son couvent à lui, de Yarrow. Ce frère était un forgeron habile, mais aussi un esclave de la boisson et d'autres tentations. Il aimait mieux rester nuit et jour dans son atelier qu'aller à l'église avec les autres moines, de sorte qu'il lui arriva ce que prédit le proverbe : Celui qui n'aime pas à entrer humblement dans l'église, doit contre son gré franchir comme damné la porte de l'enfer. A l'heure de sa mort il la vit donc toute grande ouverte, il voyait Satan dans les profondeurs de l'abîme, Caïphe et les autres meurtriers du Seigneur dans les flammes et, hélas! aussi la place qui lui était destinée (V, 14).

Un pieux moine, Adamnan, a une vision sur un autre couvent, de *Coludi urbs*[2]. En revenant un jour d'un voyage lointain et en voyant les créneaux se dresser dans l'air (*aedificia illius sublimiter erecta*)[3], il commença à pleurer et il raconta à son compagnon de voyage qu'un ange lui était apparu et qu'il lui avait prédit la destruction de la sainte maison à cause des péchés de ses habitants. Car, avait dit l'ange, « lorsqu'en visitant le monastère je regardais les cellules et

farne — Holy Island — où il paraît avoir installé une cave gigantesque. Voir l'anecdote citée par W. Scott dans les notes de *Marmion*, II, 17, n° 31, sur la « penance vault » de Ceowulf.

1) Cette lettre a aussi été publiée dans *Bedae Epistolae* (édit. Potthast). Il existe aussi des éditions à part de cette épître *ad Egbertum antistitem* par exemple, éd. Joh. Smith, 1722; éd. Jos. Stevenson, 1841.

2) *Coludi urbs, Coludana urbs, Coludes burh.* C'est le Coldingham actuel dans la Northanhumbrie septentrionale. Aebba, la tante du roi Egfrid de Northanhumbrie (IV, 19), était la supérieure de ce couvent.

3) Les couvents n'étaient donc plus de petites huttes.

les lits, je ne voyais personne occupé du salut de son âme. J'y trouvais au contraire des hommes et des femmes profondément endormis ou qui commettaient des péchés. Les chambres, uniquement destinées à la prière et à la lecture édifiante, sont maintenant des endroits où l'on fait bonne chère, où l'on boit et bavarde (*in comesationum, potationum, fabulationum cubilia conversae*). Les vierges consacrées à Dieu passent aussi leur temps, au lieu d'observer leurs vœux, à tisser de beaux vêtements, qu'elles revêtent comme des fiancées au péril de leurs âmes, et avec lesquels elles captivent les hommes hors du couvent. C'est pour ces péchés que le couvent sera dévoré par les flammes (IV, 25). Cela se passait en 679. Un siècle après, les Vikings réalisèrent toutes ces prophéties. S'il faut en juger par cet exemple, la vie dans les couvents n'était pas irréprochable et l'on doit se réjouir de ce que les païens fussent incapables de voir à travers les murs. L'*Historia* de Bède cependant ne nous donne pas le droit d'énoncer un jugement aussi défavorable, si l'on écarte l'hypothèse que Bède aurait à dessein gardé le silence sur les désordres qu'il lui aurait été donné d'observer.

S'il faut aussi parler des défaillances des moines irlandais, en voilà une qui fait penser à la fable de La Fontaine : *La Cigale et la Fourmi*. Les moines du monastère de l'île d'Inisbowfinde[1] (i. e. *insula vitulae albae*) erraient à l'époque de la moisson à travers le pays (*dispersi vagarentur*), mais en hiver ils retournaient au monastère et aidaient les moines saxons à manger les provisions que ceux-ci avaient recueillies (IV, 4). Le quatrième canon du synode de Herutford, tenu en 673[2] sous la présidence de l'évêque Théodore, qui défend aux moines de vagabonder de couvent en couvent, de ville en ville, à moins que l'évêque ne leur en ait donné la permission, est

1) Fondé par l'évêque Colman. On y observait les règles de Hy (Iona). Inisboufinda était situé sur la côte occidentale d'Irlande dans le Connaught. C'est le Inisbofin actuel.

2) C'est l'année de la mort du roi Egbert, la troisième année du règne du roi Egfrid de Northanhumbrie. Herutford, i. e. Hertford, au nord de Londres.

peut-être une conséquence de ces habitudes de parasites (IV,5).

On sait que les Germains païens subissaient fortement l'influence de la musique chrétienne, et que les cloches, le chant et plus tard les orgues exercèrent sur eux une profonde action[1]. Il se cache une vérité dans les innombrables légendes d'après lesquelles les dieux ou, comme disaient les chrétiens, les méchants esprits des païens s'enfuyaient devant le son des cloches. Il y a aussi de vieux dessins qui représentent le diable pris sous une cloche. L'impression produite par la musique n'était pas chez tous aussi forte que chez cette femme de l'époque de Louis le Pieux qui, lorsqu'elle entendit pour la première fois l'orgue dans la cathédrale de Metz, tomba morte d'émotion (Keary, 203). Mais ce qui est sûr, c'est qu'il faut faire une grande part à l'influence du chant et de la musique dans l'œuvre de la conversion.

Avant la mission de Grégoire les moines irlandais devaient se contenter de cloches très modestes : elles étaient à peu près pareilles à celles qu'en Suisse les vaches portent au cou. Keary croit que saint Gall introduisit en Suisse pour l'usage des églises cette sorte de cloches, qu'on trouve maintenant en usage pour les bestiaux. Mais déjà à l'époque de Bède on avait fait des progrès et son monastère possédait des cloches au son clair et beau qui envoyaient leur joyeux carillon très loin à travers les pays des païens. En même temps le chant se développait. Bède fait mention du diacre Jacobus, contemporain de Paulinus, premier évêque de Hrofesceaster[2], qui était très versé dans les chants de l'Église et qui instruisait les autres à la manière des Romains ou Kantuariens[3]. Son nom, dit Bède (II, 20), a été donné à un village dans les environs de Cataracta, nom qu'il porte encore aujourd'hui. C'est Akeborough (ville de Jacob) près du Richmond actuel.

1) Voir (pour l'Islande) la *Thorwaldssaga*, chap. III, Maurer, *Bek.*, I, 207,392.

2) I. e. Rochester. Paulinus mourut le 10 octobre 644 (III, 14).

3) Cet « ou » démontre très bien le fait qu'au fond Kent seul a subi l'empreinte de la mission romaine.

La même gloire échut en partage à un certain Johannes l'archichantre, qui prit part au synode de Häthfeld[1] en 680 (IV, 17). Il était supérieur du couvent de Saint-Martin de Tours et le pape Agathon l'avait joint à la suite de Benedict Biscop en le chargeant d'enseigner le chant dans les couvents saxons, d'après la tradition suivie à Saint-Pierre à Rome. Johannes s'acquitta de la mission. Il entra au monastère de Benedict, situé à l'embouchure de la rivière de Viuri (le Were), c'était le couvent de Bède (Wearmouth).

Il apprenait aux frères du monastère le chant, les mélodies de Grégoire et la lecture à haute voix[2]. Mais les chanteurs (*qui cantandi erant periti*) des autres monastères venaient aussi vers lui pour l'entendre. Bède était au nombre de ses élèves, quoiqu'il ne fût pas compositeur lui-même.

Bède ne fait pas encore mention d'orgues dans son *Historia*, mais Aldhelm (mort en 709) en parle déjà et l'image d'un orgue très primitif dans une miniature d'un manuscrit des Psaumes conservé à Cambridge doit être à peu près de la même époque. Quatre hommes avec des soufflets à main fournissent à cet orgue l'air nécessaire[3].

Le chant sacré était donc déjà connu au temps de Bède : le fait qu'il mentionne à plusieurs reprises des anges qui chantent dans l'air nous en fournit une nouvelle preuve. Des moines et des nonnes entendent des mélodies très douces chantées par des voix d'anges, qui viennent des nuages, s'arrêtent un instant au dessus des monastères et disparaissent lentement. Il arriva par exemple au moine Ovini d'entendre ces voix. Originaire

1) Maintenant Hatfield près de Doncaster.

2) Voir sur la lecture du chant grégorien Liliencron dans *Grundr.*, II, 2, 306 ss.

3) Voir la reproduction dans Winkelmann, p. 79. D'après Liliencron, *o. c.*, II, 2, 316, on connaissait les orgues à soufflet dès le commencement du VII[e] siècle. D'après la tradition, Charlemagne reçut le premier orgue de Byzance. Le moine de Saint-Gall dit (II, 7,) :.. « les ambassadeurs (venant de la Grèce) apportèrent... le plus excellent instrument de musique qui imite le bruit du tonnerre par ses sons vigoureux produits à l'aide de réservoirs d'air en cuivre et de soufflets en cuir, qui envoient l'air à travers les sifflets en cuivre, et qui égale en douceur le murmure de la lyre et des cymbales. »

du pays des Estangles, il était venu en Northanhumbrie avec la reine Aedelthryd et il demeurait au monastère de Lyccidfelth. Comme un jour il était dehors occupé à travailler, il entendit une mélodie très douce qui venait du ciel. Les voix qui chantaient cette mélodie paraissaient d'abord venir du sud-est, c'est-à-dire de l'endroit où le soleil se lève en hiver, puis ensuite elles se rapprochèrent, s'arrêtèrent au dessus du toit de la salle de prières, pénétrèrent de là dans le monastère et ses environs et retournèrent une demi-heure après au ciel avec une douceur inexprimable, *cum ineffabili dulcedine*. Les moines anglo-saxons ne pouvaient certes pas entendre ces voix, avant d'avoir connu eux-mêmes les douceurs du chant.

A quel point le christianisme a réveillé chez les Germains les aptitudes artistiques latentes qu'ils possédaient, c'est ce que Bède nous démontre dans l'histoire de Caedmon, qu'il raconte avec tant d'enthousiasme (IV, 24). Caedmon était, comme David, pasteur, mais il n'était pas musicien comme lui. Et même, comme à un repas, il devait chanter, lorsqu'on lui donna la guitare, il se leva et s'en alla plein de honte. Mais un jour qu'il était tristement assis dans l'étable il eut une vision, et il lui fut dit : Chante ! Il répondit : Que dois-je chanter? La voix répondit : Chante l'origine de la création! Et immédiatement Caedmon se sentit le don du chant et il chanta les louanges du Créateur. Il mit en vers dans la suite des morceaux entiers de la sainte Bible, comme un autre poète saxon versifia les Évangiles et fit du Sauveur (Heliânt) un prince saxon. Citons quelques passages de sa version poétique de la *Genèse*, chap. IV (la guerre entre quelques rois de Chanaan)[1] :

Alors les lances se heurtèrent[2]. Les armées se précipitèrent furieusement l'une sur l'autre. Le corbeau noir, l'oiseau couvert de plumes, croassa au milieu des flèches, se nourrissant de cadavres. Les héros coururent, les héros courageux, en bandes nombreuses, jusqu'à ce que les masses se furent rejointes,

1) Nous ne devons pas nous étonner de trouver l'auteur si familiarisé avec les sentiments guerriers exprimés dans ses vers, étant donné que c'est un Anglo-Saxon d'une époque guerrière.

2) D'après Winkelmann, 72.

venant du sud et du nord, les héros coiffés de casques. Il y eut une lutte terrible; des coups de lance mortels, des cris de guerre épouvantables se heurtèrent avec fracas. De leurs mains les héros tirèrent leurs épées, décorées d'anneaux.

La vision que nous venons de citer n'est pas la seule qui soit rapportée par Bède. La vie solitaire, contemplative, ascétique que menaient les moines dans des îles éloignées du continent, entourées de la mélancolie de l'Océan, affranchissait l'esprit des liens terrestres et le faisait s'envoler dans le monde de l'inconnu. Bède nous a surtout conservé des visions du ciel, du purgatoire et de l'enfer, visions dont on trouve des exemples dans toute la littérature du moyen âge et dont l'expression la plus élevée et la plus poétique est la *Divine Comédie* du Dante. Cependant cet état visionnaire ne résulte pas directement des conceptions et des sentiments chrétiens. Les Germains païens eux aussi avaient une idée très nette du bonheur qui attendait dans le Valhöll le héros tombé sur le champ de bataille et des terreurs dans le pays souterrain de Hel, et ces idées se traduisaient en images hallucinatoires.

Bède, qui a si bien observé et qui connaissait si bien son époque, nous a conservé plusieurs exemples des visions des hommes de son temps. Un saint homme, Furseus (III, 19), vint d'Irlande prêcher l'Évangile aux Estangles (633). Dieu le croyait digne de voir les choses invisibles et il fut « enlevé dans le paradis où il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de faire connaître »[1]. Des anges l'emportèrent au haut des airs. La terre était loin de lui. Et il vit quatre feux dans l'air, qui brûlaient à une petite distance l'un de l'autre. Il s'informa alors auprès des anges de la signification de ces feux. Et ils lui répondirent que c'étaient les feux qui brûlent et détruisent le monde. Le premier était celui des mensonges, car les hommes ne tiennent pas les vœux qu'ils ont formulés à leur baptême, de se tenir loin du diable et de ses œuvres[2]. Le

1) II *Cor.*, xii, 4.

2) Cette réponse correspond littéralement au vœu de baptême des anciens

deuxième était celui de l'avarice; car on préfère les richesses de ce monde aux biens du ciel. Le troisième était celui de la discorde, le quatrième celui de l'injustice. Les feux augmentent peu à peu et finiront par se rejoindre pour former un seul feu sans bornes. Furseus eut peur et il dit : « Vois donc, Seigneur, le feu s'approche de moi. » L'ange répondit : « Ce que vous n'avez pas allumé ne brûlera point en vous-même. » Et les anges se mirent à côté de lui et le protégèrent contre les flammes. Il vit aussi des diables traversant les flammes et des esprits méchants qui l'accusaient et contre eux de bons esprits, venus du ciel, le défendirent. Des esprits impurs saisirent quelqu'un qu'ils étaient en train de tourmenter, le jetèrent sur Furseus et il eut l'épaule et la joue brûlées. Il porta toute sa vie les cicatrices de ces blessures.

La vision de Drihthelm (V, 12) est décrite avec plus de détails encore. Il vit une vallée sans fin où à gauche il y avait un feu, à droite de la grêle et une tempête de neige, des deux côtés la vallée était pleine d'âmes. Quand elles ne pouvaient plus supporter la chaleur du feu, elles sautaient dans le froid atroce et quand elles n'y pouvaient plus tenir, elles retournaient au feu inextinguible. Mais ce n'était pas encore l'enfer. « J'étais très troublé et lorsque mon guide me conduisit plus loin — ne dirait-on pas que Dante parle de Virgile — l'obscurité devint si dense, que je ne voyais plus rien que son manteau blanc. » Ensuite on arriva dans l'enfer : « un abîme, duquel monte une fumée noire, traversée par des flammes qui s'élèvent en l'air et redescendent comme la fumée et les étincelles

Saxons, avec la formule d'abjuration qui précède dans le manuscrit du Vatican l'*Indiculus superstitionum*. W. Müller croyait que cette formule était d'origine thuringienne (voir *Altd. Rel.*, 6), Grimm l'attribuait aux anciens Francs (*D. M.* [4], 133); Kögel a reconnu qu'elle devait être attribuée aux anciens Saxons (*Grundr.*, II, 244). Comparez Bède : « quod in baptismo abrenuntiare nos Satanae et omnibus operibus ejus promisimus » avec « end ec forsacho allum diaboles uuercum and uuordum, thunaer ende uuoden ende saxnote »; et : « ec forsacho diabolae end allum diabol gelde ». Il paraît très probable que Bède, le moine saxon, a pensé à cette formule saxonne et cela en confirmerait encore le caractère saxon et païen.

qui sortent d'une cheminée. Les extrémités de ces flammes étaient pleines d'âmes que les flammes lançaient et qui retombaient ensuite dans l'abîme. Avec cette fumée montait une puanteur terrible, remplissant ce lieu de ténèbres. Drihthelm entendait les cris de douleur des damnés et les ricanements des diables qui se riaient des âmes, comme le vulgaire — et ceci est un trait caractéristique de la vie de l'époque de Bède — se rit des prisonniers de guerre (*cachinnum crepitantem quasi vulgi indocti captis hostibus insultantis*). Il vit aussi une foule de méchants esprits qui traînaient cinq âmes gémissantes à travers les ténèbres. L'une de ces âmes était tonsurée comme un prêtre, une autre était une âme laïque; il y avait aussi une femme parmi elles. Je les vis descendre dans la caverne en feu; d'autres diables vinrent m'entourer, de leurs yeux, de leurs bouches et de leurs oreilles un feu puant s'échappait, mais ils s'enfuirent devant la lumière d'une étoile qui perçait l'obscurité. »

Drihthelm vit ensuite un grand champ, entouré de murs et plein d'herbe et de fleurs, de fontaines et de bonnes odeurs et de l'éclat du soleil. Des groupes d'hommes heureux en vêtements blancs s'y promènent ou s'assoient dans la béatitude. Mais ce n'est pas encore le ciel. Ce Dante du VIIe siècle arrive encore à un endroit plein de lumières où il entend des voix douces « d'où il me vint un air sentant si miraculeusement bon, que toutes les odeurs que j'avais senties auparavant me parurent alors vulgaires ».

Nous avons dans cette vision — dont quelques traits se retrouvent également chez le Dante — une idée déjà très développée du ciel, du purgatoire et de l'enfer et aussi la croyance à la puissance libératrice des messes dites pour les morts. Ce chapitre est par la forme l'un des plus beaux du livre. La description du voyage de Drihthelm à l'enfer est émouvante et touchante. Au moment du récit où Drihthelm et son guide arrivent au bord de l'abîme de l'enfer, Bède cite (lui-même) un passage de l'*Énéide*, la descente d'Énée aux Enfers[1]. Et

1) « Ibant obscuri sola sub nocte per umbras » (*En.*, VI, 268).

vraiment la prose de Bède fait une impression aussi forte que les vers de Virgile.

Nous avons déjà parlé dans les pages qui précèdent de la vision d'un moine impie. C'est dans l'imagination ardente des Saxons à peine convertis et dans la fantaisie non moins ardente des moines irlandais qu'il faut chercher l'origine de cette aptitude aux visions que nous retrouvons si fréquemment au moyen age et qui ouvrait aux moines et aux saints, déjà morts pour cette terre, le ciel et l'enfer. Anscarr, par exemple, l'apôtre des Danois, voit le purgatoire[1] : saint Pierre et saint Jean-Baptiste viennent chez lui, retirent son âme de son corps et la portent d'abord au purgatoire, ensuite au ciel où elle entend la voix de Dieu : « Va-t'en maintenant, mais tu reviendras couronné de la couronne des martyrs. »

C'est cet état visionnaire qui fait voir et entendre aux apôtres les démons païens, comme cela est arrivé à saint Gall[2]. Le mélange d'éléments païens et d'éléments chrétiens enfin produit des visions où les deux éléments se confondent étrangement; nous trouvons un exemple de cette sorte dans la saga de Gisli Sursson que nous avons déjà citée[3]. Gisli dit : « J'ai deux femmes qui viennent me voir dans mes rêves (« draumkonur »); l'une est bonne pour moi, mais l'autre ne raconte que des choses mauvaises; ses paroles deviennent de jour en jour plus méchantes et elle me prédit des malheurs. Mais voilà le rêve que je fis, il y a peu de jours : j'entrai dans une maison ou dans une grande salle où je vis beaucoup de mes amis et de mes parents assis près du feu et en train de boire. Il y avait sept feux, dont quelques-uns brûlaient très peu, tandis que d'autres envoyaient leurs flammes très haut. Alors la bonne

1) *Vita Ansc.*, chap. III. Anscarr trouve dans l'enfer une obscurité impénétrable et des souffrances si terribles que trois jours lui paraissent durer mille ans. La description du ciel et de ses beautés est beaucoup plus détaillée chez Anscarr; elle est écrite avec beaucoup de vénération et de naïveté : « Lorsque la voix de Dieu se fit entendre, toute l'assemblée des saints, chantant ses louanges, se tut et tous s'inclinèrent en adoration. »

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIX, 277 ss., 286 ss.

3) *Saga Gisla Surssonar*, ed. Konrad Gislason, p. 41.

femme de mes rêves vint, me dit que c'était une image de ma vie et me donna le conseil d'abandonner pour toujours le paganisme et de ne plus employer de formules magiques (*at lata leidhast forna sidh ok nema einga galdra ne forneskju*), d'être bon pour les sourds et les paralysés, les pauvres et les faibles (*ok vera vel vidh daufan ok haltan ok fataeka ok fárádha*). C'est là une confusion étrange d'idées païennes et chrétiennes! Nous avons déjà trouvé des feux dans la vision de Furseus. Les amis de Gisli qui boivent dans la salle rappellent le Valhöll. L'une des femmes de ses rêves — un ange — est chrétienne, l'autre — une valkyrie — est païenne[1].

IV

Posons-nous maintenant la question de savoir *quelle a été d'après Bède l'influence du christianisme sur les Anglo-Saxons païens*. Nous voyons que le paganisme est vaincu par la croix, mais nous voudrions savoir dans quelle mesure la pensée païenne s'est modifiée dès le début de la conversion, et cela nous amènera à rechercher ce que Bède nous apprend du paganisme proprement dit.

En ce qui concerne l'influence chrétienne, la plupart des auteurs pensent qu'on ne peut observer que des changements extérieurs. Je ne suis pas de leur avis, au moins quand je lis Bède. Il est vrai que les mœurs restent encore très grossières pendant les premiers temps du christianisme, l'épée ne se repose point et le sang coule par torrents. Mais quand on réfléchit à ce fait que dans l'Angleterre proprement dite le christianisme n'existait à l'époque de Bède que depuis

1) On trouve dans les *Annales de Saint-Bertin* (de Prudentius de Troyes) pour l'année 839 la vision d'un prêtre anglo-saxon. Les ambassadeurs du roi Aethelwulf à la cour de Louis le Pieux racontent le voyage visionnaire de ce prêtre dans un pays inconnu et dans une église, où les âmes des saints, sous la forme de jeunes garçons, pleurent les péchés du monde et prient pour les hommes; leurs prières font ajourner le jugement. Wattenbach, *IX. Jahrh.*, IX Bd., p. 31 ss.

un siècle seulement (je veux parler du christianisme grégorien), on sera étonné de trouver dans l'*Historia* tant de traces de l'influence chrétienne.

Relevons d'abord un point dont Bède ne nous dit rien, je veux parler de l'influence du christianisme sur les lois du pays. Comparez par exemple les lois données par Aethelbert de Kent, rassemblées en 600, à celles d'Ine de Westsaxonie (688-726), successeur de Ceadwalla (V, 7) et vous verrez que dans ce dernier code ce sont en première ligne les délits religieux qui sont punis, mais qu'aussi des idées plus humaines ont remplacé les idées païennes. On ne trouve pas seulement dans le code d'Ine des dispositions légales pour punir la rupture du jeûne, ou pour punir les parents qui n'ont pas fait baptiser leur enfant dans les trente jours après la naissance, ou un article qui défend aux gens de se battre dans un mijnstre (monastère) sous peine d'une amende de 120 shellings, mais on y trouve aussi des dispositions comme celle-ci : ce n'est qu'à partir de dix ans qu'un garçon peut être considéré comme complice dans un délit de vol (des enfants plus jeunes ne tombent donc plus sous le coup de la loi) ; un étranger a autant de droit à la protection de sa vie et de ses biens qu'un indigène ; celui qui vend son compatriote comme esclave dans un pays situé au delà de la mer sera tenu de payer la somme entière du wehrgeld ; dans un manuscrit plus récent encore on trouve ces mots : « et qu'il s'en repente profondément devant Dieu » ; et ailleurs que, si un serf doit travailler le dimanche sur l'ordre de son maître, celui-ci doit être puni d'une amende de 30 shellings[1]. Il est intéressant de constater que ces dispositions relatives à l'esclavage paraissent presque textuellement empruntées au Livre de l'Alliance (*Exode*, xx, 22-23, 33).

Quant à la vie religieuse elle-même, l'influence du christianisme se manifeste — d'une façon peu réjouissante, il est vrai — par la véhémente lutte entre les Saxons convertis

1) Voir Winkelmann, p. 81-90.

depuis peu et les chrétiens bretons convertis à une date antérieure. La mission dirigée par Augustin prenait une attitude très arrogante vis-à-vis du christianisme qu'elle trouvait déjà établi en Angleterre. Peu de temps après l'arrivée d'Augustin, un synode eut lieu où prirent part le clergé de l'ancienne Église bretonne et Augustin et les siens. On s'assembla, dit Bède (II, 2), dans un endroit qui s'appelle encore aujourd'hui dans la langue des Angles « Augustinaes Ac », i. e. *robur Augustini.* Du côté breton il y avait beaucoup de moines du monastère de Bangor situé dans le pays de Galles septentrional[1]. Augustin prit tout d'abord une attitude de défiance, ne voulut admettre aucun compromis et lorsque les négociations furent interrompues à la suite de la conduite d'Augustin, il leur annonça que, puisqu'ils ne voulaient pas vivre en paix avec leurs *frères,* ils seraient obligés de faire la guerre à des *ennemis.* Bède, qui n'a pas un mot de blâme pour Augustin, voit l'accomplissement de cette prédiction dans les événements qui suivirent le synode peu de temps après. En 618, six ans après la mort d'Augustin, le païen Aedilfrid, roi des Angles, fit tuer dans une bataille près de Legacästir, ville des légions, appelée Carlegion par les Bretons[2], douze cents moines de Bangor qui avaient prié pour le succès de leurs compatriotes, parce qu'ils « avaient imploré de leur Dieu la victoire sur les Angles ». Bède (II, 2, *in fine*) voit dans ce meurtre la juste punition de l'opiniâtreté des ecclésiastiques bretons. Rappelons-nous, en face de cet aveuglement, que la mission d'Augustin a converti seulement Cantwara (Kent) avec les évêchés de Cantwaraburc (Canterbury) et de Hrofesceaster (Rochester), tandis que la plus grande partie de l'île avait été catéchisée par les Irlandais de Iona (Hy). Cependant il y a peut-être aussi une part de vérité dans l'observation de Winkelmann (38), que les chrétiens bretons ne se souciaient pas

1) Il ne faut pas confondre ce Bangor avec Benchor au nord-est d'Irlande. Bangor était en face de l'île de Mon, Maenige, qui s'appelle aujourd'hui Anglesey. L'île de Man actuelle s'appelait Eubonia.

2) Aujourd'hui Leicester.

fortement de la conversion des Saxons, pour ne pas perdre l'avantage de posséder seuls le vrai Dieu.

D'après les renseignements détaillés donnés par Bède qui prouvent du reste quelle importance à son époque on attribuait à ces luttes, la querelle entre les chrétiens irlandais et les catholiques avait surtout pour objet la date de la fête de Pâques et la tonsure des prêtres. L'Église irlandaise célébrait Pâques plus tôt que l'Église catholique; cela avait quelquefois des inconvénients. Le jour par exemple où le roi Oswiu de Northanhumbrie célébrait Pâques, son épouse catholique Eanfléda en était seulement au dimanche des Rameaux et devait par conséquent encore jeûner (III, 25 *in initio*). Les Irlandais en outre se rasaient les cheveux depuis le front jusqu'à l'arrière de la tête, tandis que les catholiques se les rasaient à l'occiput et laissaient autour de leur tonsure une couronne de cheveux comme symbole de la couronne d'épines de Jésus. On appelait cette sorte de tonsure la tonsure de saint Pierre; les catholiques « being in want of a bad name[1] » appelaient celle des Irlandais tonsure de Simon le Magicien. En effet, elle venait d'Orient.

Pendant le règne d'Oswiu la lutte fut si violente que le roi assembla un synode pour amener un accord. En 644, on se réunit au monastère de Streoneshalch (*Sinus phari*)[2], actuellement Whitby. Les Irlandais étaient représentés par le roi Oswiu lui-même, par Colman, évêque de Lindisfarne; Hilda, supérieure de Streoneshalch; Cedd, évêque d'Estsaxonie[3]; les Saxons avaient délégué Alchfrid, le prince héréditaire, la reine Eanfléda, Romanus, son confesseur, Wilfrid, plus tard évêque de Suthsaxonie, Agilberct, l'évêque de

1) Browne, p. 59.

2) *Streones*, *strines* qui se retrouve encore dans Strensall, Strensham, était un mot pour « rivière ». « If fari be from farus » a lighthouse, « it will not give a suitable sense », dit Miller, 59. *Halch*, *halc* est, d'après Kemble (cité par Miller), une « hall, probably originally a stone building ».

3) Il résidait à Ithanceaster (III, 22) et mourut en 644 à Lastingeu au nord de Whitby (III, 23).

Westsaxonie[1]. Comme cela arrive souvent, l'opinion du roi l'emporta. Après de longs discours, que Bède rapporte d'après les Actes du synode, et où l'on discutait surtout l'autorité de Columban pour les Irlandais et celle de Pierre pour les catholiques, le roi Oswiu dit (III, 25 *in fine*) : « Si l'apôtre saint Pierre a vraiment tant de pouvoir, je me dirigerai d'après lui. Car il est le portier du ciel, et si j'agissais autrement, il pourrait m'arriver de frapper à la porte du ciel sans qu'on m'ouvre. » Cette considération qui peut-être a été inspirée au roi nouvellement chrétien par l'idée du dieu païen Heimdallr[2], « le gardien des dieux », amena la victoire des catholiques. Mais nous pouvons être sûr qu'avant qu'on fût arrivé à un accord, cette tempête dans un verre d'eau avait dû troubler profondément la paix.

Il est certain que la haine de race s'est fait sentir au synode. Il était certainement flatteur pour les Saxons, de pouvoir régner aussi dans le domaine religieux sur leurs vieux ennemis, les Celtes. Mais les Angles ne s'étaient pas faits chrétiens, à notre avis, pour participer à de telles luttes, et il est regrettable que les chrétiens de cette époque aient montré beaucoup plus d'intérêt pour ces querelles que pour les missions irlandaises en Allemagne.

Nous trouvons dans le livre de Bède, outre les observations sur la vie religieuse proprement dite, des preuves aussi de l'influence du christianisme sur les mœurs. Mais il ne s'agit pas là des mœurs du peuple, dont l'auteur parle seulement en passant. On sait du reste que dans toute la littérature du moyen âge le peuple reste pour ainsi dire au second plan, et même dans la coulisse; les rois seuls, la noblesse et le clergé s'avancent vers la rampe. Cela s'explique en partie par le peu d'estime qu'on avait pour le peuple, mais en partie aussi par le fait qu'à cette époque les princes et les prêtres, ayant seuls quelque culture, c'étaient eux seuls qui faisaient

1) Agilbert résidait à Dorcesceaster (Dorchester).
2) Heimdallr est « vordhr gudha », le gardien des dieux. *Gylfag*, XXVII.

l'histoire. On considérera peut-être comme une exception le fait que chez Bède les moines jouent un grand rôle et qu'ils sortent, dans la plupart des cas, des rangs du peuple.

La nouvelle foi se traduit bien vite en bonnes œuvres. Prenons par exemple les pèlerinages à Rome. Un prince a porté pendant longtemps le manteau royal, mais voici que tout à coup l'envie le prend de se mettre sur les épaules le manteau du pèlerin, de voir la Ville éternelle, de faire sa prière aux lieux sacrés et de recevoir la bénédiction du pape. En voici des exemples : Sebbi (mort en 694 ; IV, 11); Offa d'Estsaxonie (709 ; V, 19); Coenred de Mercie (V, 19); Ine de Westsaxonie (726 ; V, 7). Dans beaucoup de cas ces pèlerinages doivent avoir été faits en expiation de péchés. C'est ainsi que le meurtrier sanguinaire de l'île de Wight, le roi Ceadwalla de Westsaxonie, se coiffe, après avoir abdiqué en 688, du chapeau à coquilles et meurt l'année suivante à Rome en odeur de sainteté (V, 7). L'épitaphe flatteuse du roi que Bède a conservée dans son livre pour stimuler le zèle religieux des gens ne peut pas nous empêcher de penser au visage malin de « Reinaert den peelgrijn » à qui « Belijn die capelaen » met autour du cou

ene scaerpe van Bruuns velle.
*ooc gaf hi den fellen ghesell*e
den palster in de hant darbi
to sinen ghevoege; doe was hi
al ghereet te siere vaert[1].

Quelquefois il ne faut voir dans ces pèlerinages rien d'autre que l'instinct de migration (Wanderungstrieb, treklust) des Germains, ou plus exactement des Anglo-Saxons, qui était aussi puissant à l'époque de Bède qu'aujourd'hui. Un auteur de cette époque fait la remarque que l'amour des voyages paraît bien être dans le sang chez les Anglais[2].

Le christianisme fait aussi naître chez les princes païens le mépris de tout ce qui est de cette vie, il leur donne du

1) *Van den vos Reinaerde*, ed. Ernst Martin, I, 2983-2991.
2) *Vita sancti Galli*, II, 47 ; Pertz, II, 30 [33].

moins la croyance qu'une vie ascétique est la meilleure préparation à la vie éternelle. Aussi voyons-nous des rois entrer aux monastères et des princesses se faire supérieures dans les couvents. Aedilred de Mercie prend l'habit (IV, 12), peut-être pour expier son invasion dans Kent, où d'innombrables couvents étaient devenus la proie des flammes. Deux filles du roi Anna d'Estanglie prennent le voile à Faremoustier en Brie (III, 8)[1].

Bède nous donne ailleurs (III, 24) des détails sur Aelfléda, fille d'Oswiu, roi de Northanhumbrie, le vainqueur de Penda, roi de Mercie. Avant la bataille décisive Oswiu, autre Jephté, promit sa fille à Dieu, s'il restait vainqueur. Il remporte la victoire et voue alors sa fille Aelfléda, âgée d'un an à ce moment, à la chasteté éternelle. Elle fut d'abord élevée au couvent de Heruteu (île des Cerfs, actuellement Hartlepool dans Durham)[2]. Deux ans plus tard la petite fille fut amenée à Streoneshalch (Whitby) et plus tard les religieuses de ce couvent pouvaient se raconter que

... in their convent cell
a Saxon princess once did dwell
the lovely Edelfled[3].

La supérieure de ce couvent s'appelait Hilda, et on raconte d'elle qu'un jour

... of thousand snakes, each one
was changed into a coil of stone
when holy Hilda pray'd...[4].

Aedelfled resta à Whitby jusqu'à l'âge de soixante-deux

1) On trouve dans ce chapitre encore d'autres noms de couvents français où il y avait des religieuses saxonnes de sang royal.

2) Herutea, Herotea, Heorotea. « The town of Hartlepool lies on a small peninsula north of the estuary of the Tees, with a safe harbour. The ending ea, in every way appropiate, seems due to the land formation » (Miller, 38).

3) Scott, *Marmion*, canto second XIII.

4) Scott. Le poète dit un peu malicieusement dans ses notes qu'on peut encore trouver ces serpents de pierre sur les rochers des environs de Whitby, seulement les paléontologistes protestants les appellent maintenant « ammonites » (note 26, p. 572).

ans, où « elle se mit en vierge bien heureuse dans les bras de son fiancé céleste ». D'après Bède (III, 24 *in fine*) une sœur de cette religieuse de sang royal, Alchfléda, se maria avec Peada, fils de Penda, et elle fit traîtreusement assassiner son mari le jour de Pâques de l'année 654. Cela nous rappelle l'histoire des Mérovingiens et nous comprenons que la vie au couvent fût considérée comme un moyen préservatif contre de telles velléités sanguinaires.

Le christianisme et ses tendances ascétiques exerçaient aussi une certaine influence sur le mariage, comme protestation contre des mœurs conjugales très immorales. Eadbald, fils d'Ethelbert de Kent, immédiatement après la mort de son père en 616 (I, 25), épousa la femme de ce dernier, malgré l'opposition énergique de l'évêque Laurentius (II, 25). Il agissait en cela d'accord avec les pratiques en usage dans sa famille ; deux siècles plus tard encore, en 858, le fils d'un roi anglais, moderne Absalon, épousa la femme de son père, Judith, la fille bien connue de Charles le Chauve. Elle avait été d'abord l'épouse d'Aethelwulf et devint plus tard celle de son fils Aethelbald.

Aedilthryd, fille d'Anna d'Estanglie, dont les deux sœurs, comme nous avons déjà vu, étaient religieuses à Faremoustier, voulait, elle aussi, prendre le voile, de sorte que, lorsqu'on la maria au roi Ecgfrith de Northanhumbrie (en 660 ; IV, 19), elle refusa de remplir son devoir conjugal. En vain le prince offrit-il à l'évêque Wilfred, qui avait beaucoup d'influence sur elle, des terres et de l'argent, s'il arrivait à lui suggérer d'autres idées. Rien n'y fit et au bout de douze ans Ecgfrith consentit au divorce. Aedilthryd fonda alors l'abbaye d'Elge (actuellement Ely au nord de Cambridge)[1] et y mena, entre les lacs et les marais, une vie d'abstinence

1) El-ge. *El* est peut-être *ael* = *aal*. Dans Bède *ge* = district, regio. « It is possible that Elige is an old Teutonic and not a local compound » (Miller, 60). Bède, IV, 19 *in fine* : « Elge... regio... in similitudinem insulae vel paludis, ut diximus, circumdata vel aquis ; unde et a copia anguilarum, quae in eisdem paludibus capiuntur, nomen accepit »...

sévère dont Bède parle longuement en termes élogieux. Comme elle souffrait un jour d'une enflure au cou, elle y vit une punition du ciel, parce qu'elle avait porté autrefois, comme elle disait, au cou des ornements superflus (*supervacua monilium pondera*). Seize ans après sa mort (en 679), sa sœur Sexburg, qui lui avait succédé comme supérieure[1], fit exhumer son cadavre et le trouva aussi peu altéré, que s'il avait été enterré le jour de l'exhumation. Des malades guérirent près de sa tombe. Nous ne nous étonnerons pas, si Bède, enthousiasmé par tant de sainteté, a fait un hymne en l'honneur de la reine virginale, hymne qu'il publie dans son *Historia* (IV, 20). Deux siècles plus tard, en 870, la *furor Normannorum* se déchaîne aussi sur cette célèbre abbaye et la grande armée des Vikings la livre aux flammes[2]. L'Église catholique honore la mémoire de sainte Audrey, autre nom pour Aedilthryd (ou Edeltrude), le 23 juin[3].

Le synode de Herutford, qui s'assembla six ans avant la mort de cette reine virginale (673), a sans doute mieux servi les intérêts du mariage que la reine dont nous venons de parler. Nous lisons au dixième chapitre des Actes de ce synode : Personne ne doit contracter une union illégale; personne ne doit quitter sa femme qu'en cas d'adultère. Si quelqu'un a répudié sa femme, il doit en vrai chrétien la reprendre ou ne plus se remarier (IV, 5).

Ailleurs nous lisons sur cette même Aedelthryd qu'elle avait une passion pour les reliques et qu'elle n'était pas très scrupuleuse sur les moyens de s'en procurer. Un jour, elle vola même à l'évêque Wilfried une petite boîte qui en contenait. Elle la gardait dans sa chambre à coucher ou la suspen-

1) Sexburg était la quatrième religieuse dans cette même famille. Elle avait été l'épouse d'Earconbert de Kent, tué par Penda, III, 8.

2) Keary consacre quelques belles pages à l'abbaye d'Ely, *o. c.*, p. 340-41.

3) *Generale Legende der Heiligen*, éd. des Jésuites d'Anvers, 1649, I, 747. *Nork*, *Festkalender*, p 405, donne encore plusieurs légendes d'Aedilthryd; Weidenbach, *Calendarium*, p. 126. Piper, *Kalendarien der Angelsachsen*, p. 105, met sa fête au 20 juin.

dait dans sa voiture quand elle était en voyage[1]. Pour punir la reine de ce vol, un démon la fouetta jusqu'au sang pendant un séjour qu'elle fit au couvent de Coldingham, et cette punition ne cessa que le jour où elle rendit ce qu'elle avait volé. Bède, dont la croyance aux miracles n'a pas de bornes, parle beaucoup des reliques et des miracles qu'elles avaient faits, mais il ne dit rien de nouveau sur ce sujet.

On peut aussi démontrer l'influence qu'exerçait le christianisme chez les païens à peine convertis sur les pratiques morales et les devoirs religieux. En voici un exemple remarquable donné par Bède (IV, 12). Lorsque le roi Aedilred de Mercie en 679 tua dans une bataille sanglante près du Treanta (Trent) Aelfuini, frère d'Ecgfrid de Northanhumbrie, on n'exigea pas, à la conciliation qui suivit la bataille, de vie humaine pour expier la mort d'Aelfuini, mais on se contenta du wehrgeld. Cela fut dû à l'intervention de l'évêque Theodorus. Quelques années auparavant encore la mort du prince aurait exigé du sang humain (IV, 21).

Il y a dans Bède une autre page (III, 14) où il raconte avec horreur le meurtre du roi pieux et aimé Oswin de Deira (le 20 août 642) par celui qui régnait avec lui. Plus tard on construisit un monastère à l'endroit où ce forfait avait été commis, c'est-à-dire à Ingetlingum (Ingettingu, actuellement Gilling près de Richmond) en Bernicie, et on y priait tous les jours pour le repos des âmes des deux rois; pour l'âme de la victime, dit Bède, comme pour celle de son meurtrier.

Mais ce qui caractérise le plus les changements produits chez quelques princes par le christianisme, c'est le portrait que Bède nous trace du même roi Oswin et d'un roi du pays de Bède, d'Oswald. On peut ranger ces deux hommes au nombre de ces nobles âmes païennes chez lesquelles la religion nouvelle faisait apparaître tout ce qu'elles contenaient de bon.

1) Willehad, l'apôtre de Drente, avait une petite pochette avec des reliques autour du cou. Elle lui sauva un jour la vie, en amortissant le coup d'épée d'un Drenth païen. *Vita Villehadi*, chap. IV; Wattenbach, *VIII. Jahrundert*, t. III, p. 98.

Oswin était (III, 14) un membre de la vieille famille royale de Northanhumbrie; il avait la figure belle, la taille svelte et il était d'abord agréable, de mœurs policées, doux pour les grands et les petits. Tous l'aimaient pour la noblesse de son esprit royal. Cette description nous fait penser à un autre héros chrétien, à Olaf Tryggvason[1]. Mais de toutes ses vertus et ses qualités, courage, modestie, bienfaisance, la plus belle était sa grande humilité. Un jour, Oswin avait fait cadeau d'un cheval superbe à l'évêque Aidan[2]. Le jour suivant, Aidan le donna à un mendiant. Le roi lui demanda s'il n'aurait pas pu lui donner une bête de moindre valeur. Et Aidan de répondre : Est-ce que ce cheval, ô roi, a pour vous plus de valeur qu'un enfant de Dieu? Après avoir dit cela, l'évêque s'assit, car on était en train de se mettre à table, mais le roi, qui revenait de la chasse, resta debout avec ses ducs devant le feu pour se chauffer. Pendant qu'il se chauffait, il se rappela le mot de l'évêque. Tout à coup il ôta son épée, la donna à un serviteur, se jeta aux pieds de l'évêque et lui demanda pardon. L'évêque le releva et lui dit qu'il lui pardonnait volontiers. Le roi retrouva sa bonne humeur et se mit à table. Mais alors ce fut la figure de l'évêque qui se couvrit de nuages. Son chapelain, qui était assis à côté de lui, lui en demanda la raison, *lingua patria*, dit Bède, *quam rex et domestici ejus non noverant*, en irlandais donc, la langue maternelle d'Aidan que le roi ne comprenait pas. Et l'évêque répondit : « Je prévois que le roi ne vivra plus longtemps, car je n'ai jamais rencontré un prince humble. Il doit donc bientôt mourir, car ce peuple ne mérite pas un tel roi. » Peu de temps après, l'assassinat dont nous avons parlé plus haut eut lieu. Onze jours plus tard (le 31 août 642) l'évêque suivit son roi dans la tombe.

C'est dans ces traits de la vie de cette époque, rapportés

1) Voir l'ancienne version de *Olafssaga Tryggvasonar*, chap. L. Voir aussi Maurer, I, 317 ss.

2) Un « vir Dei equitans » comme Liudger (*Vita*, II) et le supérieur de Reichenau dans l'*Ekkehard* de Scheffel.

par Bède, que se montre mieux que n'importe où la profonde transformation qu'ont subie les idées et les mœurs des païens sous l'influence du christianisme.

Bède nous en donne encore un autre exemple dans ce qu'il dit du roi Oswald de Northanhumbrie. C'était aussi un descendant de la vieille famille royale d'Aella. Sa mère était une sœur du premier roi chrétien de Northanhumbrie, d'Edwin ; c'est donc un de ces hommes « qui doivent à leur mère beaucoup plus que la vie » (Browne, 40). Les deux précurseurs d'Oswald, Osric, fils d'Aelfric, roi de Deira et Eanfrid, fils d'Edilfrid, roi de Bernicie, avaient été tués tous les deux par Ceadwalla (604 ; III, 1). Oswald leur succéda dans les deux parties de la Northanhumbrie. Il ne régna que huit ans[1], car en 642 il tomba dans la bataille de Maserfield[2], qu'il livra au meurtrier Penda (III, 9).

C'était l'évêque Aidan qui avait converti Oswald. Et quoiqu'il fût un roi puissant, il était pourtant (*quod mirum dictu est*; III, 6) humble envers les pauvres et les étrangers. Comme un dimanche de Pâques, on était à table et qu'il y avait devant le roi un plat d'argent avec des mets royaux, le domestique qui était chargé du soin des pauvres annonça qu'il y avait dehors une foule de mendiants qui demandaient des aumônes au roi. Celui-ci ordonna immédiatement de donner les mets aux pauvres, de casser le plat d'argent et de leur en distribuer les morceaux. L'évêque, très touché, prit la main du roi et dit : « Jamais cette main ne périra. » Cette prédiction se réalisa ; car lorsque, après la mort du roi, on lui détacha le bras du corps, ce bras ne se décomposa pas. Bède a lui-même,

1) Bède (III, 9 *in initio*) dit neuf ans, mais il compte aussi l'an 633 pendant lequel régnaient Osric et Eanfrid (III, I).

2) Nous ne savons pas exactement où il faut placer cette ville. On a voulu voir dans Maserfeld le Messerfeld actuel près de Richester Lane. D'autres le cherchent près de Oswertry, ou pensent qu'il faudrait lire Mackerfield ou Macerfield. Il existe dans l'église de Winwick une vieille inscription où il est parlé de la mort d'Oswald à Marcelde. On a aussi identifié Maserfield avec Mirfield. Voir Miller, 30, 31.

à Bebbanburg[1], vu ce bras dans une petite châsse en argent.

Cet Oswald devint le premier saint national du christianisme anglo-saxon[2]. Un proverbe anglo-saxon dit : « Seigneur ayez pitié des âmes, disait Oswald, lorsqu'il tomba par terre » (*Deus miserere animabus, dixit Oswald cadens in terram* III, 12). La terre de sa tombe fait des miracles. Mêlée à de l'eau, elle guérit les malades. Et pour cette raison on en emportait tant qu'il se forma une fosse de la profondeur d'un homme (III, 9). Il y a encore un autre objet saint auquel le nom d'Oswald est lié. Au commencement de son règne il remporta une victoire sur le roi Ceadwalla près de l'endroit appelé par les Saxons Denisesburna, i. e. ruisseau de Denisus (III, 1, actuellement Dieston)[3]. Avant la bataille il érigea une croix de bois et pria Dieu de lui accorder la victoire. A partir de ce jour, dit Bède, des miracles se produisirent à cet endroit et les éclats du bois de cette croix transformaient l'eau en un remède pour les hommes et les bêtes. Cette bataille eut lieu au Hefenfelth, i. e. *campus caelestis juxta murum ad Aquilonum quo Romani... praecinxere Brittanniam.* (III, 2)[4]. Bède voyait dans ce nom une prédiction de ce qui devait arriver plus tard, lorsque Oswald y érigea sa croix. Nous y voyons le souvenir d'un endroit, où autrefois des oracles païens ont été prononcés.

1) Bède, III, 6 : « urbs regia. quae a regina Bebba cognominatur», et III, 16 : « urbem regiam, quae ex Bebba quondam reginae vocabulo cognominatur », Actuellement Barnborough dans la Northanhumbrie septentrionale. La ville fut (d'après Miller, 33) bâtie en 547 et entourée d'un mur, pour en faire un « burh ».

2) Sa fête est fixée au 5 août; Weidenbach, *Calendarium*, 148. La *Generale Legende*, III, 129, la met à cette date, au lieu de Sainte-Afra et Marie ter Sneeuw (comp. mes *Holda-mythen*, p. 254 s.). *Nork*, *Festkal.*, p. 511, place la fête de Marie au 5 août. Piper, *a. c.*, p. 104.

3) Dieston près de Hexham dans Northumberland (III, 2...) : « fratres Hagustaldensis ecclesiae, quae non longe abest »... Hagostaldes, Hagostaldes ea = Hexham. Miller ne dit pas s'il considère comme exacte l'étymologie de Bède : « id est rivus Denisi. »

4) C'est également près de Hexham.

En nous racontant la vie de ces deux hommes, Bède nous fait voir l'influence qu'a exercée le christianisme sur des païens à peine convertis, influence qui est souvent très difficile à démontrer.

L. KNAPPERT.

(*A suivre.*)

Traduit par A. DIRR.

SYMBOLIQUE DES RELIGIONS

ANCIENNES ET MODERNES

LEURS RAPPORTS AVEC LA CIVILISATION[1]

DE LA RELIGION ET DE SES DIFFÉRENTES FORMES. — PLURALITÉ DES RELIGIONS NATURELLES

La religion est un lien moral qui rattache l'homme à l'univers et à la société au moyen d'un ensemble de dogmes, c'est-à-dire de croyances ou d'opinions collectives sur l'ordre général du monde et sur la destinée humaine. A cette double série de croyances se rapportent les deux branches de la religion, la théologie et l'eschatologie. La manifestation des dogmes par des cérémonies ou pratiques extérieures constitue le culte public ou privé.

Il y a plusieurs religions comme il y a plusieurs races, plusieurs langues, plusieurs états politiques. Cette diversité impose à chacun le devoir de respecter dans les autres la liberté de croyances qu'il réclame pour lui. Cette liberté de la pensée n'implique pas une négation systématique de toute religion : rien n'empêche un libre-penseur d'adhérer à celle qui lui convient; seulement, il ne reconnaît d'autre juge que lui-même des motifs de son choix. J'ai publié dans la *Critique philosophique* un catéchisme religieux des libres-penseurs. Cet ouvrage, qui pourrait

1) Leçon d'ouverture du cours sur la *Symbolique des religions* professé par M. *Louis Ménard* à l'Hôtel de Ville de Paris. Ce cours constitue l'une des sections de l'*Histoire Universelle* que le professeur est appelé à exposer dans l'*Enseignement supérieur populaire* créé par la Municipalité parisienne. La *Revue de l'Histoire des Religions* publie cette leçon à titre de document, comme spécimen de l'importance que l'honorable professeur attache à l'histoire religieuse générale et de la méthode adoptée par lui pour la faire apprécier d'un public non universitaire.

(*Note de la Rédaction.*)

servir de programme à mon cours de cette année, n'est pas l'exposé dogmatique d'une croyance particulière; c'est une méthode pour se faire des croyances, un résumé impartial des diverses solutions données aux questions religieuses.

S'il est une étude qui mérite d'être abordée avec respect, c'est celle des religions. Toutes les civilisations se sont développées à l'ombre des temples, et on ne saurait sans ingratitude blasphémer les formes multiples de l'Idéal.

Au siècle dernier, on rattachait toutes les religions à une source unique, le déisme, qu'on nommait par excellence la religion naturelle, et dont les autres, à ce qu'on croyait, étaient des altérations. A cette hypothèse, généralement abandonnée aujourd'hui, quoiqu'elle ait encore place dans l'enseignement officiel, a succédé celle d'un fétichisme primitif, hypothèse qui se rattache, comme celle du déisme originel, à un système préconçu et ne s'appuie pas davantage sur l'histoire. Le fétichisme ne répond à aucune vue d'ensemble; c'est moins une religion que l'expression embryonnaire du sentiment religieux chez les races inférieures. On le retrouve à toutes les époques chez les individus confinés dans les limbes de l'intelligence, non seulement parmi les paysans, mais dans toutes les classes de la société. Tout ce qui constitue le fétichisme des tribus sauvages, ces terreurs vagues qu'on croit conjurer par des pratiques arbitraires, cette tendance à attribuer à certains objets, à certaines paroles, à certains hommes, une puissance mystérieuse, tout cela existe aussi, chez les peuples les plus civilisés, sous le nom de superstition. Il n'est pas impossible que tel ait été, aux époques préhistoriques, le point de départ de la religion pour les races les mieux douées; mais, comme on n'en a aucune preuve, il n'est pas scientifique de l'affirmer.

La science ne peut résoudre les questions d'origine, parce que le commencement des choses échappe à l'observation. Ainsi les linguistes ne sont pas d'accord sur l'origine du langage. Selon M. Max Müller, qui adopte les idées de Grimm, le monosyllabisme, l'agglutination et la flexion représentent trois phases successives du développement des langues. M. Renan, au con-

traire, refuse d'admettre le passage de l'état monosyllabique à l'état flexionnel et regarde la diversité des langues comme un fait originel. La même divergence d'opinions peut se produire quant à l'origine des religions. On peut soutenir que les systèmes unitaires ou dualistes sont le fruit d'une réflexion plus ou moins tardive, et que le polythéisme seul offre le caractère spontané d'une religion naturelle. Les Aryas de l'Inde ont passé du polythéisme des Védas au panthéisme brahmanique, et on peut admettre qu'une évolution analogue s'est produite dans les religions de l'Égypte et de l'Asie. Chez les Hébreux eux-mêmes, on constate les vestiges d'un polythéisme primitif. Je n'aborderai pas une question sur laquelle je ne pourrais que proposer des conjectures. J'admets la diversité des religions comme un fait, sans chercher si ce fait a toujours existé.

La révélation primitive, c'est-à-dire la première impression de la nature sur la pensée humaine, revêt des caractères différents selon le tempérament des peuples. Chaque race traduit son génie particulier par sa religion et par sa langue; on a groupé les langues en familles, on peut de même établir des familles de religions répondant aux familles de peuples. Le monde peut être conçu comme une machine, comme un animal, comme un champ de bataille ou comme un concert. A ces quatre conceptions répondent les quatre formes de la religion dans l'antiquité. Le monothéisme regarde la nature comme une matière inerte mue par une volonté extérieure; le panthéisme se la représente comme une unité vivante, ayant en elle-même son principe d'action; le dualisme y voit une lutte éternelle de principes contraires; le polythéisme, une pondération d'énergies multiples dont le concours produit l'harmonie universelle.

RELIGIONS ANTIQUES : PANTHÉISME ÉGYPTIEN, MONOTHÉISME DE LA RACE SÉMITIQUE, POLYTHÉISME DE LA RACE INDO-EUROPÉENNE

La pensée des peuples primitifs est une cire plastique où la nature laisse une profonde empreinte. Dix artistes de génie, devant le même modèle, feront dix portraits différents, et pourtant

admirables; que serait-ce si le modèle lui-même était multiple, comme la nature qui se ressemble si peu d'un pays à l'autre? Cette variété d'aspects contribue autant que les caractères distinctifs des races à expliquer les différences originelles des religions.

La panthéisme devait être la religion naturelle des habitants de l'Égypte où la vie universelle se révèle dans son unité par l'action fécondante du soleil, dans sa diversité par les espèces animales. Le culte du soleil est associé, dans la religion égyptienne, au culte des animaux, qui est la forme ordinaire du fétichisme chez les races africaines. Les inondations périodiques du Nil éveillent l'idée d'un ordre immuable, avec des périodes alternées de mort et de renaissance qui, pour l'homme comme pour les autres êtres, semblent une promesse de résurrection. C'est au dogme égyptien de la résurrection des corps, plutôt qu'à la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme, que les chrétiens et les musulmans ont emprunté leur eschatologie.

Il est difficile de dire si le monothéisme sémitique s'est développé peu à peu comme une protestation du sentiment national des Juifs contre les influences étrangères, ou s'il est né spontanément dans les déserts de sable ou une seule force vivante, le *Simoun*, celui dont le souffle est un feu dévorant, celui qu'on ne peut voir en face sans mourir, emplit de son immensité les muettes solitudes. On comprend la terreur humiliée de l'homme sous le grand ciel d'Arabie, profond, sans nuages, toujours le même, quand il compare son infinie petitesse à cette infinie grandeur. Dans cette religion de l'Être unique, il n'y a pas place pour une eschatologie : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Pénétré de son néant devant la toute-puissance divine, l'homme ne pouvait s'élever à l'idée orgueilleuse de l'immortalité. La religion chrétienne et la religion musulmane, quoique se rattachant au judaïsme par l'emprunt qu'elles lui ont fait de sa conception monarchique de l'univers, ont en même temps emprunté à d'autres religions deux dogmes dont il n'y a pas de trace dans la Bible hébraïque : le dogme du mauvais principe et de la chute des anges, et le dogme de la résurrection et du jugement dernier.

Ce n'est pas la crainte qui a révélé aux Aryas, nos lointains ancêtres, leur religion naturelle, le polythéisme. Baignés d'une vapeur d'or sur les cimes lumineuses, ils se sentaient près du ciel et vivaient avec les Dieux. Le *Rig-Véda* nous a conservé un écho de leurs admirations joyeuses devant le merveilleux spectacle des premières aurores. Ce livre, écrit dans le plus ancien des dialectes indo-européens, nous fait assister à l'éclosion du sentiment religieux dans les races supérieures et à celle de la langue religieuse, qui est la mythologie. Quoique le *Rig-Véda* soit écrit en sanscrit, on peut le considérer comme le dépôt des archives religieuses de notre race, dont les Aryas de l'Inde sont la branche aînée. Le polythéisme védique se retrouve, quoique sous des symboles mythologiques différents, dans les premières poésies de la Grèce et dans les plus anciennes traditions des Keltes et des Scandinaves.

Le polythéisme nous est présenté, dans la poésie grecque, sous une forme moins primitive que dans le *Véda*, mais beaucoup plus parfaite. Au-dessus des forces cosmiques, l'hellénisme conçoit des lois qui s'enchaînent sans hiérarchie dans un ordre éternel; il cherche le divin dans l'humanité et, par le culte des héros, prépare cette apothéose des vertus humaines qui devait se résumer plus tard dans le dogme chrétien de l'Homme-Dieu. La religion des Romains et celle des Grecs sont aussi rapprochées l'une de l'autre que les langues de ces deux peuples; mais les Romains, par la prédominance du culte sur le dogme et par l'importance attribuée aux fonctions sacerdotales, ont préparé le règne d'une théocratie en Occident.

TRANSFORMATIONS DE LA RELIGION VÉDIQUE : LE PANTHÉISME DE L'INDE, LE DUALISME IRANIEN

Quoique le *Véda* soit resté le livre sacré des Aryas de l'Inde, leur religion a passé du polythéisme au panthéisme. En même temps s'établit le régime des castes héréditaires dont il n'y a pas de trace dans les *Védas*. A la religion spontanée, à la société patriarcale des Aryas primitifs succédèrent la métaphysique uni-

taire et le formalisme sacerdotal des brahmanes. Cette transformation religieuse et sociale répond à l'époque incertaine où les Aryas orientaux, qui, dans la période védique, avaient occupé la vallée de l'Indos, se furent répandus dans la vallée du Gange.

Tandis que le polythéisme de la race indo-européenne était absorbé dans l'Inde brahmanique par l'unité complexe du panthéisme, le rameau iranien de la même race lui faisait subir une transformation toute différente. Les luttes dont la nature est le théâtre, et qui tiennent une place importante dans le *Véda*, dans la cosmogonie hellénique et dans la mythologie scandinave, sont ramenées, dans la religion iranienne, à l'antagonisme de deux principes, la lumière et les ténèbres, personnifiés dans la mythologie persane sous les noms d'Ormuzd et d'Ariman, un Dieu et un Diable, dont l'opposition se traduit dans l'homme et dans la société par la lutte du bien et du mal. Le dualisme iranien, que la tradition a rattaché au nom mythologique de Zoroastre, sert de passage entre les religions antiques et les religions modernes. Le monothéisme hébraïque pouvait, sans renoncer à son principe, faire des emprunts au dualisme; la doctrine mazdéenne du Diable et des hiérarchies céleste et infernale, quoique étrangère à la Bible, finit par s'infiltrer chez les Juifs, et c'est par leur intermédiaire qu'elle a passé dans la religion des chrétiens et dans celle des musulmans.

RELIGIONS MODERNES : LE BOUDDHISME, LE CHRISTIANISME, L'ISLAMISME

Si on étudie les religions dans un ordre chronologique, on voit que les religions anciennes se sont surtout occupées de l'origine des choses et de l'ensemble de l'univers, tandis que les religions modernes s'occupent plutôt de la nature de l'homme et de sa destinée. On peut donc dire que les premières sont des systèmes de physique, les dernières, des systèmes de morale. Après s'être répandue sur le monde extérieur, l'intelligence se replie sur elle-même ; à la religion de la nature succède la religion de l'humanité, représentée par le bouddhisme en Orient, par le Christianisme en Occident. L'homme trouve la plus haute expres-

sion du divin dans le triomphe de l'âme sur les attractions du dehors et dans le sacrifice de soi-même pour le salut de tous.

Le dogme unitaire de la vie universelle s'était produit sous sa forme la plus absolue dans l'Inde brahmanique ; c'est de là que devait sortir la plus énergique protestation, car la pensée oscille comme le pendule, et, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre physique, la réaction est proportionnelle à l'action. De la religion du Grand Tout sortit la religion du Vide. Quoiqu'il nous semble étrange qu'il puisse exister une religion sans Dieu, depuis qu'on a étudié le bouddhisme, on est obligé d'y reconnaître un véritable athéisme érigé en religion. L'idée que le mot Dieu représente à l'esprit des peuples de l'Occident n'existe pas dans le bouddhisme. Les images qu'on vénère dans les pagodes de l'Extrême-Orient ne sont pas celles du Créateur qui a fabriqué avec une férocité ingénieuse les griffes rétractiles du tigre, les crochets venimeux de la vipère, et le funeste cortège des passions égoïstes ; ce sont les images d'un homme qui n'a jamais fait souffrir aucune créature vivante et qui étendait son immense pitié, non seulement sur tous ses semblables, mais sur nos frères inférieurs, les animaux. Cette religion athée est loin d'être matérialiste, mais son eschatologie nous étonne encore plus que le silence des livres juifs sur la vie future. Au sommet de l'échelle des métempsycoses, le bouddhisme, trouvant la vie mauvaise sous toutes ses formes, place le néant comme dernier terme de la béatitude et comme suprême espérance de la vertu.

Chassé de l'Inde qui avait été son berceau, le bouddhisme s'est étendu, par une propagande pacifique, sur le Thibet, l'île de Ceylan, l'Indo-Chine, la Tartarie, la Chine et le Japon. Cette religion pessimiste est celle qui compte aujourd'hui le plus de fidèles : un cinquième au moins et peut-être un quart de l'humanité. C'est celle aussi qui possède le clergé le plus nombreux et le plus puissant, qui admet le plus de miracles et qui a le plus multiplié les pratiques de dévotion ; ce qui semblerait montrer que l'athéisme ne préserve ni de la superstition ni de la théocratie.

Le christianisme n'est pas sorti, comme le bouddhisme, d'une source unique, mais d'un compromis entre l'hellénisme et le

judaïsme déjà transformés, l'un par la philosophie, l'autre par les religions de l'Égypte et de la Perse. De même que les langues modernes sont nées de la décomposition des langues anciennes, le christianisme a puisé ses éléments dans les religions qui l'avaient précédé et en a formé une synthèse. Il a reçu ses traditions et sa légende de la Judée; ses dogmes se sont élaborés à Alexandrie, sa discipline sacerdotale à Rome. A côté du monothéisme juif se place le grand symbole qui est la clef de voûte de l'édifice chrétien, l'adoration de l'Homme-Dieu, dernier terme de l'anthropomorphisme grec. A l'ordre universel, représenté par Dieu le Père, est associée dans l'unité du divin, sous le nom de Dieu le Fils, la loi morale dans sa forme la plus haute, la rédemption par la douleur. Autour du Rédempteur, type idéal du sacrifice de soi-même, se déroule, dans le ciel bleu de la conscience, la chaîne lumineuse des vertus ascétiques, la pureté des vierges et l'héroïsme des martyrs. L'apothéose de l'humanité ne serait pas complète si le féminin n'en avait sa part. Exclu de la Trinité par l'inflexible orthodoxie monothéiste, il s'est réfugié dans le culte et dans la légende. Le Sauveur naît d'une vierge, car c'est la pureté de l'âme qui enfante l'idée du sacrifice. La conscience populaire a placé la Vierge au plus haut du ciel, et toujours plus près de son fils. Elle n'a jamais cessé d'être le type de prédilection de l'art chrétien, et, de nos jours, sa dignité vient de recevoir une consécration éclatante dans le dogme de l'Immaculée-Conception.

Le christianisme, pas plus que le bouddhisme, n'a pu prendre racine dans son pays natal; mais, tandis que les Juifs le repoussaient, une propagande active l'a répandu dans tout l'Empire romain, puis chez les barbares de race germanique et de race slave, et il est resté la religion de tous les peuples de l'Occident, parce qu'il se rattache à leurs plus anciennes mythologies par ses dogmes fondamentaux : l'incarnation, le sacrement de l'Eucharistie, la rédemption de l'humanité par la mort d'un Dieu.

Le véritable héritier de la pensée juive, l'islamisme, religion moderne de la race sémitique, est un prolongement du judaïsme transformé ou, ce qui revient au même, un christianisme dé-

pouillé de ses éléments grecs. En réduisant Jésus au rôle de prophète inspiré de Dieu, comme Moïse, Mahomet supprima l'incarnation du divin dans l'humanité, qui comblait l'abîme entre le Dieu et l'homme, et ramena le monothéisme à sa rigidité, tempérée seulement par la croyance au Diable et à la vie future, que les Juifs eux-mêmes, en dépit des lacunes de leurs textes, avaient fini par accepter. L'islamisme, la dernière des religions dans l'ordre des temps, n'a pas étendu sa sphère d'action au delà des limites tracées depuis longtemps par la conquête musulmane; toutefois un rapprochement inconscient paraît se préparer entre des religions longtemps ennemies. Des efforts sont tentés dans un but d'épuration par quelques églises protestantes et se poursuivent au nom de la science dans les écoles d'exégèse, pour ramener le dogme chrétien à sa source juive, c'est-à-dire à sa phase embryogénique. En essayant de réduire la légende aux proportions de l'histoire, on ôte à l'Homme-Dieu son caractère symbolique et on le rapproche de plus en plus de Moïse ou de Mahomet. Les rites traditionnels, bien plus que les croyances, mettent une barrière entre les Juifs, les musulmans et les chrétiens rationalistes. Sans leur circoncision et leur répugnance pour la charcuterie, les musulmans et les Juifs pourraient accepter ce christianisme sans mythologie qu'on nommait déisme au dernier siècle, et qui a encore des adhérents aujourd'hui dans la classe lettrée. Un rapprochement avec le bouddhisme semble plus difficile ; cependant la théorie de l'Inconscient, qui représente le dernier terme de la philosophie allemande, ne diffère de la métaphysique bouddhiste que par la forme. Cette alliance des dernières religions vivantes, qui nous est annoncée par quelques-uns comme l'œuvre du xxe siècle, ressemble beaucoup à une réconciliation dans la mort.

SYMBOLISME INCONSCIENT DE LA MYTHOLOGIE. — NÉCESSITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE

On croyait autrefois que les fables religieuses, dont l'ensemble constitue la mythologie, étaient l'œuvre savante et réfléchie de

quelques anciens sages qui auraient habilement enveloppé leurs doctrines dans les voiles de l'allégorie, comme les idées morales se cachent sous l'enveloppe de l'apologue ou de la parabole. Il n'en est rien; ces symboles qui traduisent les croyances religieuses sont comme elles des œuvres collectives et des créations populaires qui naissent spontanément avec les idées qu'elles expriment. Les théocraties n'interviennent que pour en arrêter le développement, comme les académies s'efforcent de fixer les règles de la grammaire et d'arrêter l'évolution des langues L'imagination populaire a créé la mythologie, langue naturelle des religions, comme elle a créé la langue grammaticale. Spontanément, comme l'oiseau chante, elle donne aux croyances naissantes la forme poétique du symbole, comme elle exprime par des images les idées générales qui s'éveillent dans l'esprit au contact des apparences. C'est par cette forme concrète et ce caractère spontané que les religions se distinguent des philosophies, qui ne représentent que des opinions individuelles et les exposent en termes abstraits.

On ne conteste plus aujourd'hui le caractère symbolique des religions de l'antiquité, mais on croit à tort que la mythologie tient moins de place dans les religions modernes. La création des symboles n'est pas particulière à la jeunesse des races. L'élaboration des dogmes bouddhistes et celle des dogmes chrétiens ont présenté le double exemple d'une métaphysique empruntant le langage de la mythologie pour devenir une religion. Dans les écoles de la Gnose, toutes les traditions philosophiques et religieuses fournissaient des éléments à la mythologie chrétienne qui essayait de naître, et qui disparut presque tout entière sous le niveau uniforme de l'orthodoxie. Il n'en est resté que des lambeaux dans les dogmes de l'Église. Mais la mythologie chrétienne s'est enrichie d'un autre côté par les légendes des saints, qui tiennent, dans la religion du moyen âge, la même place que les traditions héroïques dans le polythéisme grec.

La mythologie des Juifs et celle des musulmans sont assez pauvres; aussi ont-elles fait souvent des emprunts aux mythologies étrangères. Les Chiites, qui sont les musulmans de la

Perse, ont adapté des fables mazdéennes au personnage d'Ali. Les Juifs n'ont admis que très tard le dogme égyptien du jugement dernier et de la résurrection des corps et l'ont transmis aux chrétiens et aux musulmans. La croyance au Diable et à la hiérarchie infernale opposée à la hiérarchie céleste, croyance sur laquelle repose le dogme chrétien de la chute, n'appartient pas à la religion juive : on ne le trouve ni dans le *Pentateuque* ni dans les *Prophètes*. C'est une croyance mazdéenne, qui s'est infiltrée chez les Juifs à une époque voisine de l'ère chrétienne. La fable de la révolte et de la chute des anges reproduit les récits d'Hésiode et des poètes cycliques sur la guerre des Titans et des Géants contre les Dieux. Cette fable, dont il n'y a pas de trace dans les livres hébraïques, a été développée par Milton dans son *Paradis perdu*. Il est singulier que ce protestant, qui devait bien connaître la Bible, ne se soit pas aperçu qu'il faisait un poème païen.

Quand les langues vieillissent, l'étymologie s'obscurcit, la grammaire s'étiole, la floraison des désinences se dessèche, et les formes analytiques remplacent les formes synthétiques. Les mythologies ont aussi leur vieillesse et leur décadence. Il reste encore aujourd'hui des locutions qui rappellent les formes du langage poétique, mais elles ne trompent personne. Quand nous disons : *Le jour se lève*, ou : *Le soleil se couche*, ces expressions ne présentent pas à notre esprit l'idée d'un personnage qui s'habille ou qui se met au lit. Une phrase que nous employons souvent : *Le hasard a voulu*, est encore plus absurde : le hasard, comme son antithèse la nécessité, n'est qu'une idée abstraite et ne peut pas vouloir quelque chose. Nous n'essayons même pas d'accorder cette mythologie dégénérée avec notre monothéisme. Ainsi, quand il nous arrive un événement heureux, nous en remercions la *Providence*; mais si un malheur nous frappe, nous l'attribuons à la *Fatalité*. Si on parle de la loi de gravitation, on ne manque jamais de s'incliner devant la sagesse de l'*Auteur de toutes choses*; mais si on analyse quelque ingénieuse machine de meurtre, comme les armes offensives des bêtes carnassières, si on étudie les poisons, les fléaux et les épidémies, si on constate les effets pernicieux de nos attractions instinctives, ce n'est pas

le *Créateur* qu'on accuse, c'est la *Nature*, qui se voit personnifiée pour la circonstance. On se hasarde parfois à dire que la Nature est immorale ; mais on reculerait devant l'audacieuse conclusion des chrétiens gnostiques qui mettaient le Créateur bien au-dessous du Dieu suprême. On avoue que la douleur entre comme élément dans la création ; mais on n'ose pas faire de reproche à Dieu, de peur de le mettre en colère, et on se tire d'embarras par des euphémismes.

La langue mythologique est si éloignée de nos habitudes que, le plus souvent, on s'arrête à la lettre du symbole, sans essayer de le traduire sous une forme abstraite qui le ferait comprendre. Ainsi, quand la Révolution a célébré dans les églises de France le culte de la Raison, personne, ni parmi les adversaires, ni parmi les partisans de cette mesure, n'a remarqué que la Raison avait toujours été adorée dans ces mêmes églises sous le nom de Verbe ; il n'y avait qu'un changement de sexe et les idées n'en ont pas. De même, aujourd'hui, une école de philosophes qui veut fonder une religion sur la science positive déclare que l'humanité doit désormais s'adorer elle-même. C'est ce qu'elle fait depuis bien longtemps ; mais il n'y a pas de religion sans culte, et on ne peut invoquer une de ces abstractions que les mêmes philosophes appellent des entités. S'ils étudiaient le mécanisme de la langue mythologique, ils reconnaîtraient que le christianisme a toujours adoré l'humanité dans son type idéal, celui d'un Dieu-Homme qui s'offre en sacrifice pour le salut du monde. De même, dans le bouddhisme, la place du Dieu suprême, éliminé par la conscience religieuse de l'Orient, est occupée par un homme qui embrasse toutes les créatures vivantes dans les liens bénis de l'universelle charité.

Dans notre époque de réflexion et d'analyse, les idées paraissent plus clairement exprimées par des formules scientifiques que par des symboles ; mais il n'en a pas toujours été ainsi, heureusement pour l'art. Si l'Attraction universelle n'avait jamais été considérée comme une puissance active, une loi vivante, une personne divine, nous pourrions avoir le système de Newton, mais nous n'aurions pas la Vénus de Milo. Si l'abnégation et le

sacrifice de soi-même n'avaient pas pris un corps dans le symbole de l'Homme-Dieu, si la pureté de l'âme, mère du sacrifice, ne s'était pas incarnée dans le symbole de la Vierge immaculée, nous pourrions avoir des traités de morale austère, le Manuel d'Épictète ou les Pensées de Marc Aurèle, mais il n'y aurait pas eu d'art chrétien.

Les esprits ne sont pas tous coulés dans le même moule; les uns acceptent facilement un précepte sous la forme concrète d'un apologue ou d'une parabole, à d'autres il faut expliquer le sens de la fable pour en déduire la moralité. Les fables morales ne sont pas des récits d'événements réels, et cependant personne ne les rejette comme des mensonges. On ne prend pas à la lettre *La Cigale et la Fourmi*, *Le Renard et les Raisins*, *Les Grenouilles qui demandent un roi*. Quand on lit les paraboles de l'Évangile, on ne s'informe pas si l'*enfant prodigue* et le *mauvais riche* ont réellement existé; on ne s'inquiète que du sens de la fable. Il y a aussi dans les fables religieuses, dont se compose la mythologie, un sens à découvrir. L'herméneutique, c'est-à-dire l'interprétation des symboles, peut seule nous faire comprendre les religions. En s'arrêtant à la lettre du dogme, on ne serait pas plus instruit que si on se bornait à regarder les cérémonies du culte. Sans doute l'herméneutique ne peut pas être une science exacte, pas plus que toute autre forme de la critique; en voulant déchiffrer des hiéroglyphes pour lesquels il n'y a pas de dictionnaire, on risque de s'égarer quelquefois. Je proposerai mes explications, et je saurai gré à ceux de mes auditeurs qui pourront m'en offrir de plus satisfaisantes.

Je ne crois pas nécessaire de répondre à ceux qui regardent les religions comme un amas de sottises puériles indignes de l'attention d'un siècle aussi sérieux que le nôtre. C'est à eux d'expliquer comment ces sottises ont pu produire les œuvres les plus merveilleuses du génie humain.

Quant à ceux qui se contentent d'admirer la beauté des fables sans chercher à les comprendre, ils ressemblent à quelqu'un qui se laisserait bercer par l'harmonie d'une poésie étrangère et craindrait de la déflorer s'il en demandait la traduction. La mythologie est une langue morte; cherchons quel pouvait être

l'état intellectuel et moral des peuples et des époques qui ont créé les fables religieuses, et nous arriverons à les traduire dans la langue philosophique de notre temps. Sans cette traduction, aucune religion n'échapperait au reproche d'absurdité. Ce reproche, que les Pères de l'Église adressaient à l'hellénisme, est renvoyé par les philosophes à la mythologie chrétienne. Aujourd'hui, comme alors, c'est comme si, en lisant un livre écrit en langue étrangère, on déclarait qu'il ne contient que des mots vides de sens. Avant de déclarer absurdes des croyances qui ont fait vivre l'humanité pendant des siècles, il faut essayer de les comprendre, et on peut dire de toutes les religions ce que l'empereur Julien disait si justement de l'hellénisme : « L'absurdité même des fables nous crie qu'il faut en chercher le sens. »

LA RELIGION ET LA SCIENCE

L'intelligence humaine poursuit la découverte du vrai, la réalisation du beau et du juste. La science, l'art et la morale, qui répondent à ces trois ordres de recherches, se rattachent par des côtés différents à la religion, qui est la forme spontanée de la pensée collective des peuples, l'expression de leur idéal. Mais la morale, la science et l'art ne sont pas des produits de la religion ; ils sont aussi anciens qu'elle, puisqu'ils remontent comme elle aux origines de l'humanité. Toutes les énergies de l'intelligence ayant leur part à cultiver dans le champ de la civilisation, il est nécessaire de tracer les limites dans laquelle chacune d'elles doit s'exercer et de fixer les rapports de la religion avec la science, l'art et la morale.

La sphère de la science est la certitude ; elle observe les faits particuliers pour en déduire des lois générales, elle fixe elle-même ses bornes et corrige elle-même ses erreurs, La sphère de la religion est la foi, c'est-à-dire la croyance : elle règne sur le domaine illimité de l'incertain et de l'inconnu. A mesure que la science étend ses découvertes, il faut que la croyance lui cède la place : on ne peut pas croire le contraire de ce qu'on sait. Il est clair, par exemple, que la fable juive de Josué arrêtant le soleil

pour achever le massacre de ses ennemis, la fable grecque d'Hèrè faisant coucher le soleil plus tôt pour arrêter le carnage, ne peuvent se concilier avec les progrès de l'astronomie. Les sciences physiques sont fondées sur la fixité des lois de l'univers; les sciences historiques, sur le contrôle sévère des traditions. Mais tout ce que la science a droit de demander aux croyances, c'est de ne pas la contredire. La connaissance complète de la vérité est l'asymptote de la science; on peut s'en approcher de plus en plus, on ne peut espérer l'atteindre. Il y a des choses qu'on ne saura jamais, l'origine du monde, la condition de l'homme après la mort. La science ne peut pas même aborder ces problèmes, car l'origine et la fin des choses échappent à l'observation. Il y aura donc toujours place pour la religion qui essaie de deviner l'inobservable. L'esprit humain est ainsi fait qu'il lui faut des vues d'ensemble; il s'intéresse aux questions d'origine et de fin, quoiqu'il sache qu'il ne peut vérifier ses solutions. Chacun croit ce qui lui paraît vraisemblable et bon à croire. La foi n'est pas la certitude; mais cela est heureux, car celui qui n'aurait plus rien à deviner s'endormirait dans l'inertie de l'intelligence. Si l'homme se désintéressait de ces problèmes insolubles, il perdrait les aspirations qui font sa grandeur.

Les sociétés humaines marchent à la conquête de la vérité comme des aventuriers débarqués sur une côte inconnue. On s'avance au milieu des rochers, dans les gorges profondes où plane une religieuse horreur. Des bruits menaçants sortent des cavernes, le vent gronde à travers l'épaisse forêt, et la nuit multiplie les fantômes. Il faut avancer, cependant, à petits pas, en évitant les fondrières, sous la protection du grand ciel, qui allume pour nous ses étoiles. On atteint les hauteurs, l'ombre se dissipe, l'horizon s'élargit, on rit des épouvantes passées. Et pourtant l'imagination n'avait pas menti, mais il faut comprendre sa langue mystérieuse. Ces spectres qui rugissaient dans la nuit, c'étaient nos terreurs qui prenaient un corps aux bruits confus de la tempête; ces lumières sacrées qui nous guidaient du haut du ciel, c'étaient la raison et la conscience; ces glaives et ces boucliers invisibles qui nous protégeaient contre tous les dangers, c'étaient

la vertu de l'homme et son courage : nous ne nous étions pas trompés, ce sont là en effet des secours divins. La science ne traite pas la religion en ennemie quand elle en explique les symboles; elle lui offre, au contraire, une forteresse où le doute et la raillerie ne l'atteindront plus.

Sous le titre de *Commentaire d'un républicain sur l'Oraison dominicale* j'ai publié, il y a quelques années, une traduction de la prière des chrétiens dans la langue des rationalistes. Cette traduction est-elle conforme à la manière de voir de telle ou telle église, je l'ignore et n'ai pas à m'en occuper. La fonction des prêtres est de transmettre les dogmes, non de les expliquer; ils ne s'en attribuent même pas le droit, ils s'inclinent devant le mystère. La pensée libre n'est pas tenue à cette réserve, car elle est la lumière qui éclaire tout homme en ce monde. Lorsqu'elle étudie les symboles religieux qui ont fait vivre l'humanité, elle doit chercher à les comprendre; je propose mes explications personnelles sans leur attribuer une autorité dogmatique; ceux qui n'en seront pas satisfaits en chercheront de meilleures.

« Notre intelligence découvre les lois de la nature, notre conscience nous révèle la loi morale. Ces lois d'ordre et d'harmonie qui produisent, dans le monde physique la beauté, dans le monde social la justice, sont ce que les Grecs ont appelé les Dieux. La morale est la loi spéciale des hommes ou, comme dit le christianisme, le seul Dieu qu'ils doivent adorer. Elle est leur religion, c'est-à-dire le lien qui les unit dans la mutualité des droits et des devoirs. Elle fait de l'humanité une seule famille, et il est bien indifférent de dire, avec les républicains, que tous les hommes sont frères, ou, avec les chrétiens, qu'ils sont fils d'un père commun, qui est l'idée du bien et du juste : passez-moi cette métaphore, puisqu'il est convenu que les idées n'ont pas de sexe. Ce n'est pas nous qui créons la conscience; c'est elle, au contraire, qui fait de nous ce que nous sommes, des êtres moraux et pensants. Si nous pouvions oublier la loi morale ou la méconnaître, elle n'en serait pas moins absolue et éternelle, car elle réside au-dessus des réalités changeantes, en dehors du temps et de l'espace, dans les profondeurs idéales que les religions appellent le ciel.

Qui donc nous empêche de lui dire : *Notre père, qui es dans les cieux?*

« C'est à elle que nous en appelons de toutes les tyrannies qui nous écrasent; nous voudrions la voir partout honorée et toujours obéie, et nous lui disons : *Que ton nom soit sanctifié, que ton règne arrive*, ô sainte Justice! Nous t'aimons par-dessus toute chose, nous donnerions notre vie pour ton triomphe, et, dût la mort nous venir de ceux mêmes que nous voulons affranchir, nous te confesserions jusque sous les bombes lancées contre nous par nos frères. Pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font.

« Cette société idéale que les chrétiens appellent le règne de Dieu sur la terre, cette république fraternelle que nous voulons fonder sur la liberté qui est le droit, sur l'égalité qui est la justice, n'est-ce qu'un rêve de notre conscience? Quand les lois de l'univers ne sont jamais violées, pourquoi la loi morale, qui est la nôtre, est-elle la seule qui ne soit jamais accomplie? Associons enfin une note humaine à la musique des sphères, au rythme sacré des saisons et des heures. Que ton règne arrive, loi d'universelle harmonie, *que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel!*

« Eh! bien, cela est en notre pouvoir, comme disaient les stoïciens. Pour faire régner la Justice, débarrassons la ruche sociale des frelons inutiles qui dévorent le miel des abeilles, et que chacun ait sa part de vie au soleil, car la vie est un droit et non un privilège. Vivre en travaillant, c'est le cri du peuple dans toutes ses légitimes révoltes, c'est la protestation du droit contre la violence, c'est l'appel du pauvre à l'éternelle Justice : *Donne-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*,

« Pour que cet appel soit entendu, il faut que chacun respecte et fasse respecter son droit dans le droit des autres hommes, ses semblables et ses égaux. Mais, dans une société mauvaise, toutes les lâchetés se liguent avec toutes les violences pour étouffer le droit. Les uns font le mal, les autres en profitent, les plus nombreux le laissent faire. La Justice vient à son heure, apportant à chacun sa part d'expiation, car personne n'est innocent. Sois clémente, ô Justice, puisque tu es éternelle. Si tu observes les

iniquités, qui soutiendra ton regard? *Remets-nous nos dettes comme nous remettons celles de nos débiteurs*, pardonne-nous comme nous pardonnons.

« Ne nous soumets pas aux épreuves ; le fort s'y retrempe, mais le faible y succombe ; et qui de nous est sûr d'en sortir victorieux? Les uns ont déserté ta cause en la voyant vaincue ; les autres, après avoir conquis leur droit, ont refusé de reconnaître le droit de leurs frères. L'adversité abaisse et rétrécit les cœurs, le bonheur les dessèche et les ferme à la pitié. Épargne-nous les épreuves au-dessus de nos forces, *ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal*, de celui qui nous vient des autres et de celui qui est en nous-mêmes. Que ta pensée toujours présente nous élève et nous purifie, que nous soyons saints comme tu es sainte, ô Justice, pour être dignes de marcher sous ton drapeau ; et si nous devons mourir sans avoir vu ta victoire, que nous ayons du moins la joie suprême d'avoir travaillé à ton œuvre et combattu pour toi. »

LA RELIGION ET L'ART

Le domaine de la science est la réalité, celui de l'art et de la morale est l'idéal. Le réel n'est qu'une des formes du possible, l'idéal en est la règle. Il est supérieur au réel, car il représente la loi et la raison des choses, ce qui devrait exister. La loi, dans le monde physique, c'est la beauté ; dans le monde moral, c'est la justice. La beauté ne peut se prouver comme la vérité, mais on ne lui demande pas de preuves, on ne discute pas, on tombe à genoux. L'homme conçoit la beauté par une intuition de son intelligence, il en salue les manifestations dans la nature, et il cherche à l'appliquer à ses propres créations. Parmi les diverses formes du travail, il en est, comme les œuvres de l'architecture et de l'industrie, que l'homme produit pour son usage, mais il cherche en même temps à les orner, à les rendre plus belles ; d'autres, comme la poésie, la musique, la sculpture, la peinture, n'ont pour objet que de satisfaire l'aspiration naturelle de l'intelligence vers la beauté.

L'homme étant un animal social, le premier instrument dont

il a besoin est celui qui lui permet de communiquer avec ses semblables; le langage est donc la plus ancienne des œuvres d'art. Le langage arrive à sa plus haute expression artistique dans la poésie, qui est la parole rythmée et qui, à l'origine, est toujours associée à la musique et souvent à la mimique rythmée, qui est la danse. Les arts plastiques, qui emploient une matière extérieure, apparaissent plus tard, quand l'homme, affranchi de la domination de la nature, peut la faire servir, non seulement à la satisfaction de ses besoins, mais à l'expression de ses pensées. Les différentes formes de l'art s'élèvent plus ou moins haut selon le génie des races. L'art n'est pas né de la religion, comme on le dit; si les premières poésies de l'Inde sont des hymnes, les premières poésies de la Grèce sont des épopées héroïques. Les hommes ont construit des habitations pour eux et leurs familles avant d'élever des temples à leurs Dieux. Les plus anciennes statues égyptiennes sont des portraits et prouvent que les arts plastiques ont cherché à reproduire la réalité avant de s'élever à l'idéal. Ce n'est pas à ses débuts que l'art présente un caractère religieux, c'est à son apogée; il commence et finit par la réalité : l'idéal est au sommet.

L'action de la religion sur l'art a été tantôt bienfaisante, tantôt funeste, quelquefois nulle. Les religions sacerdotales en ont souvent arrêté le développement ou l'ont fait dévier, tandis que l'hellénisme a élevé la sculpture à une hauteur qui ne sera jamais dépassée; mais les Romains, dont la religion différait peu de celle des Grecs dans les principes fondamentaux, n'ont jamais eu d'art religieux. L'islamisme, comme la religion juive dont il est le prolongement, a proscrit les représentations plastiques; mais l'architecture a tiré de cette proscription même un système d'ornementation aussi riche qu'original. Le christianisme, que ses traditions juives disposaient aussi à des tendances iconoclastes, a fini par y renoncer, et cette heureuse capitulation nous a valu l'art chrétien; mais les sectes protestantes, fort attachées à la Bible, sans condamner, comme les Juifs et les musulmans, toute représentation graphique, ont certainement arrêté l'essor de la peinture religieuse.

Si la religion a fourni à l'art ses inspirations les plus hautes, l'art lui a bien payé sa dette, et l'influence a été réciproque. Les poètes et les sculpteurs ont été les véritables théologiens de l'hellénisme; ce sont eux qui ont donné un corps aux croyances populaires; la poésie a fixé les traditions mythologiques, la sculpture a précisé les types divins. Depuis que cette religion est morte, chaque siècle lui a jeté en passant sa part d'imprécations et de blasphèmes; mais, quoique les Dieux de la Grèce n'aient plus ni temples ni autels, quand après plus de mille ans on retrouve leurs images sous quelque buisson de la Grèce ou de l'Italie, l'art les a rendues sacrées, et on les entoure de respect et d'admiration. Même dans le christianisme, l'œuvre des artistes a été bien plus grande qu'on ne le croit généralement. Les légendes des saints sont une véritable littérature populaire, où le clergé n'a eu qu'une faible part. Le culte de la Vierge n'est pas sorti tout entier de quelques versets de l'Évangile; à l'idéal féminin qui flottait confusément dans la pensée du moyen âge, il fallait une forme définitive; l'art de la Renaissance la lui a donnée, et le véritable apôtre de la Mère de Dieu, c'est Raphaël.

LA RELIGION ET LA MORALE

La loi morale, qui est la loi spéciale de l'homme, lui est révélée par sa conscience; elle est sa condition et sa règle, comme les lois physiques sont la règle et la condition des choses. La nature est belle, parce qu'elle suit sa loi; si l'homme suivait la sienne, il serait juste. Mais tandis que les lois de la nature ne sont jamais violées, la loi morale est rarement accomplie; elle reste dans le possible; son existence est virtuelle et idéale; pour passer dans le réel, il lui faut notre volonté. Parmi les possibles, l'idéal représente ce qui doit être. Il est supérieur au réel, puisqu'il est la règle et la loi de ce qui peut exister. Mais, contrairement aux choses, l'homme peut violer sa loi. De là une différence radicale entre les sciences physiques et l'histoire. On peut étudier la marche régulière de la nature, elle ne trompera jamais nos prévisions, tandis que l'histoire n'est que la science du passé; la

prévision lui est interdite : on ne prédit pas ce qui peut également être ou ne pas être. Les astronomes annoncent l'heure exacte d'une éclipse de lune, mais il n'y a pas d'oracle qui puisse annoncer avec certitude un événement politique.

L'appréciation de la beauté est variable, et nul ne peut reprocher à son voisin de ne pas partager ses goûts ; la loi morale, au contraire, a un caractère obligatoire. Vous trouvez qu'un poète fait de mauvais vers, qu'un peintre fait de mauvais tableaux, cela ne lui ôte pas votre estime, tandis que personne, même parmi les philosophes qui nient le libre arbitre et la morale, même parmi les physiologistes qui regardent les criminels comme des malades irresponsables, personne ne donnera la main à l'homme qui aura tué son père pour hériter plus tôt ou qui aura vendu à l'ennemi le secret de la défense nationale. Les révélations de la conscience sont plus fortes que tous les systèmes. L'idée du juste, la notion du devoir s'impose à chacun de nous avec l'évidence d'un axiome. Entre les formes possibles de notre activité, il y en a une que nous savons la meilleure, la seule qui convienne à la dignité de notre nature. Nous ne sommes satisfaits de nos actes que lorsqu'ils sont conformes à cette règle, et nous éprouvons une répugnance invincible contre celui de nos semblables qui ne s'y conforme pas. Cette certitude est supérieure à la certitude scientifique, car elle n'a pas besoin d'être démontrée. Elle existe chez tous les hommes, et, si un de nous transgresse la loi morale, les autres sont persuadés qu'il a su ce qu'il faisait et qu'il aurait pu faire autrement.

Cette persuasion, fondée sur la foi à la libre volonté de l'homme, entraîne le droit social de punir. Ce droit, la société se l'attribue, non pas, comme on le dit quelquefois, pour protéger son intérêt, mais par une délégation des victimes, qui réclament une juste réparation et une légitime vengeance. Mais ce droit imprescriptible, la société ne peut pas toujours l'exercer, et souvent elle l'exerce mal. La conscience humaine proteste, au nom de l'éternelle Justice, contre cette impuissance et contre ces erreurs. Il lui faudrait un tribunal d'appel, dont les jugements infaillibles s'exerceraient au delà même des bornes de la vie. La

morale demande cette sanction suprême à la religion, qui la lui offre sous différentes formes : le monothéisme punit le coupable dans sa postérité, solution dont l'insuffisance fut corrigée plus tard par la dogme de la résurrection; le panthéisme conduit l'homme à travers des transmigrations expiatoires ; le polythéisme affirme l'immortalité de l'âme et fait de chacun de nous l'artisan de sa destinée. Quant aux religions modernes, elles ont emprunté aux religions antiques leurs croyances sur la vie future.

La manière dont l'homme conçoit le principe et le caractère de la loi morale est en rapport avec l'idée qu'il se forme de l'ensemble des choses, puisque lui-même fait partie de l'univers. Dans le monothéisme, la morale est la soumission absolue à la toute-puissance divine : la loi descend du ciel au milieu des éclairs, l'homme la reçoit à genoux et l'exécute en tremblant. Dans le panthéisme, le monde étant un être unique, les manifestations que nous nommons les êtres finis n'ont pas d'existence propre, et partant aucun droit individuel. Le polythéisme, au contraire, considère le monde comme une fédération de forces distinctes et de lois multiples. L'homme sent en lui une force libre, qui est sa volonté, et une règle, qui est sa conscience. Cette règle ne lui est pas imposée par une volonté supérieure, elle est lui-même et consiste dans le développement normal de ses énergies; c'est en vivant selon sa nature qu'il accomplit sa loi et concourt pour sa part à l'ordre universel.

Ce rapport nécessaire entre la religion des peuples et leur morale n'implique pas une subordination de la morale à la religion, ce qui serait inadmissible, car les dogmes religieux ne s'appuient que sur la croyance, tandis que les affirmations de la conscience portent le caractère de certitude qui appartient aux axiomes. On ne peut soumettre la morale à la religion qu'au détriment de l'une et de l'autre. Les théocraties ont une tendance à reléguer au second plan les devoirs révélés à chacun de nous par sa conscience individuelle et à exagérer l'importance des prescriptions du culte, qu'il est facile de placer sous la direction du sacerdoce. Les conséquences les plus funestes de l'usurpation sacerdotale

sur les droits de la conscience sont des actes contraires à la morale et accomplis au nom de la religion. Ainsi les autodafé, qui sont des sacrifices humains offerts en vue de l'unité du dogme, et, en général, toutes les persécutions exercées sous quelque forme que ce soit contre la libre expression de la pensée, sont des signes de faiblesse dans les religions qui ne peuvent supporter le contrôle de la raison, et annoncent, chez les peuples qui s'y soumettent, une perversion du sens moral.

CONCORDANCE DES RELIGIONS ET DES FORMES POLITIQUES

Comme les hommes vivent toujours en société, la politique, qui cherche la loi des relations sociales, est inséparable de la morale, qui fixe la direction à donner aux activités humaines. La diversité des systèmes politiques répond à celle des conceptions religieuses. Le réel étant le miroir de l'idéal, chaque société s'ordonne selon la manière dont elle conçoit l'ordre général du monde. Aux religions unitaires répondent les gouvernements autoritaires, au panthéisme la hiérarchie des castes, au monothéisme la monarchie. Le panthéisme conçoit l'unité sous une forme hiérarchique. La loi n'est que l'expression de la nécessité des choses; dans la société, comme dans l'univers, comme dans un corps vivant quelconque, l'ordre résulte de la division hiérarchique des fonctions : c'est le régime des castes, appliqué autrefois dans l'ancienne Égypte et qui subsiste encore aujourd'hui dans l'Inde; la royauté n'est que le couronnement d'une pyramide où le sacerdoce occupe les degrés supérieurs. Le panthéisme est fort en faveur aujourd'hui parmi les philosophes, mais l'école saint-simonienne a seule essayé d'en faire une religion; or on sait que les saint-simoniens admettaient le système des castes : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets.

Les Juifs et les musulmans, qui conçoivent le monde comme une monarchie absolue, n'ont jamais eu d'autre forme sociale que le despotisme. La loi est pour eux un commandement venu d'en haut, la morale une soumission sans réserve aux ordres du roi, du khalife, du sultan, représentant de la puissance divine.

Il n'y a place ni pour le droit, ni même pour le privilège, et l'idéal politique est l'unité dans la servitude. En France, le déisme, qui était la croyance de la plupart des philosophes au dernier siècle, a essayé de devenir une religion : le culte de l'Être suprême répond à la dictature de Robespierre, préface du despotisme impérial. Le dualisme iranien, qui n'est qu'une atténuation du monothéisme sémitique, répond à une monarchie féodale très analogue à celles de l'Europe au moyen âge, époque où dominait la race germanique, si étroitement apparentée à la race iranienne. La querelle du sacerdoce et de l'empire rappelle la lutte des Mages contre les rois Achéménides, et l'importance du Diable dans les légendes chrétiennes les rattache au dogme mazdéen.

Le polythéisme a pour principe la pluralité des causes, le balancement des forces, l'équilibre des lois. Sa morale concilie la liberté avec l'ordre général de la nature. Entre les lois divines dont l'accord produit l'harmonie universelle, l'homme a sa loi propre, la morale. La forme sociale qui répond à cette conception religieuse est la république. En Grèce, la loi n'émane pas d'une autorité supérieure, c'est un contrat mutuel fondé sur l'accord des volontés libres, une règle de justice réciproque ; chaque citoyen l'impose à lui-même et aux autres, et, comme elle a été librement consentie, elle est obligatoire pour la conscience. Nulle part les principes d'égalité et de liberté n'ont trouvé une plus complète application, nulle part la réalité n'a été si près de l'idéal que dans cette glorieuse démocratie d'Athènes, qui avait dressé au sommet de son Acropole la statue de l'invincible Raison, née tout armée du large front de Zeus, dans la splendeur de l'éclair.

Dans les sociétés chrétiennes, la concordance entre les formes politiques et les croyances religieuses est frappante ; chaque siècle, chaque pays applique les mêmes solutions au problème politique et au problème religieux. La diversité de ces solutions s'explique par la pluralité des affluents d'où est sorti le christianisme. Par une réaction naturelle contre le polythéisme vaincu, le côté unitaire du dogme devait prévaloir d'abord, et, sur le sol où avaient fleuri les républiques, l'empire byzantin fut le type des

monarchies absolues. En Occident, au morcellement féodal et à l'autonomie imparfaite des communes répond le culte des saints, un polythéisme saupoudré d'unité et réglementé par la théocratie. Ces religions locales disparaissent quand les communes et les provinces sont absorbées dans l'unité des grandes monarchies ; le roi dit : « L'État, c'est moi », le prêtre dit : « Dieu seul est grand, mes frères », et la philosophie cartésienne subordonne à l'arbitraire divin les axiomes de la raison. A la réforme protestante qui revendique le libre examen des textes sacrés répond, en politique, le système parlementaire ; l'unité du monde est représentée par un Dieu presque abstrait, gouvernant sans miracles au moyen d'une charte et assez semblable à un roi constitutionnel ou à un président de république moderne. Il faut remarquer que notre système représentatif, même quand le pouvoir central n'est pas héréditaire, n'a rien de commun avec les républiques de l'antiquité, qui avaient pour bases la législation directe et le gouvernement gratuit.

L'histoire intérieure des sociétés bouddhiques n'est guère connue, mais ce qu'on en sait suffit pour montrer que des croyances négatives peuvent s'accommoder du despotisme et de la théocratie. Le clergé bouddhiste se recrute par l'initiation individuelle, comme le clergé chrétien. En étendant ce système à toutes les fonctions publiques, la Chine a réalisé ce rêve des classes lettrées, une aristocratie de la science, le gouvernement académique et universitaire des mandarins, et bien au-dessous, à une distance respectueuse de cette église philosophique, un peuple soumis et docile, obéissant avec une régularité ponctuelle à une élite de fonctionnaires instruits. De là un mélange d'enfantillage et de décrépitude qui fait ressembler la Chine à une école de bambins conduite par des vieillards. Les savants espèrent que ce sera le gouvernement de l'avenir. C'est possible, mais ce n'est pas à souhaiter : l'aristocratie d'intelligence n'est qu'une forme de la théocratie; l'évolution des idées s'arrêterait, le monde moral serait pétrifié, les vérités d'hier fermeraient la porte aux vérités de demain.

IMPORTANCE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'histoire des religions est une science nouvelle. C'est un Français, le conventionnel Dupuis, qui a essayé le premier, dans son *Origine des cultes*, de réunir en une vaste synthèse les croyances religieuses de tous les peuples. Cette tentative était prématurée; les éléments d'une étude comparative étaient trop peu nombreux. Le déchiffrement des hiéroglyphes et des cunéiformes, la connaissance des langues de l'Asie orientale devaient transformer entièrement la mythologie comparée. Cette deuxième étape est représentée par le *Génie des religions* d'Edgar Quinet. Ce beau livre n'a pas beaucoup vieilli; quoiqu'il y ait des lacunes et des erreurs, l'auteur y montre, en général, un véritable instinct de divination. Aujourd'hui, enfin, l'exégèse biblique, qu'on a la mauvaise habitude d'appeler science allemande, quoiqu'elle soit française par ses origines et par ses conclusions, permet d'appliquer au judaïsme et au christianisme les procédés d'analyse scientifique qui avaient aidé à comprendre les religions mortes.

L'utilité de l'histoire des religions ne peut être contestée. Nos possessions coloniales nous mettent en rapport avec les musulmans de l'Algérie, les bouddhistes de l'Indo-Chine, les fétichistes du Sénégal et de l'Océanie. Pour initier des hommes d'une race différente de la nôtre aux principes de notre civilisation, il faut connaître leurs traditions et comprendre leurs croyances; c'est le seul moyen de pénétrer dans leur vie intellectuelle et morale. L'histoire des religions mortes n'est pas moins utile à connaître que celle des religions vivantes. L'art, qui est la forme la plus haute du travail, a été intimement lié aux croyances religieuses. On ne peut comprendre le caractère de l'art grec si on ne connaît pas les principes du polythéisme, de même qu'il faut pénétrer le sens des symboles chrétiens pour apprécier l'art du moyen âge et de la Renaissance. Aujourd'hui, les questions politiques et sociales sont presque toujours compliquées de questions religieuses. Nos principes républicains de liberté des cultes et de tolérance universelle ne peuvent trouver

de base plus solide qu'une étude impartiale et comparative des religions.

Il était donc nécessaire que cette branche importante des sciences historiques trouvât place dans un cours d'histoire universelle. A l'égard de l'enseignement donné ailleurs par l'État, ce cours ne sera ni une concurrence ni une doublure. Il ne s'agit pas ici de former des professeurs, ni d'offrir d'intéressantes distractions au dilettantisme des lettrés. Il s'agit d'initier le grand public, le peuple, aux derniers résultats de la science. Il n'a que faire d'une érudition de détails, il lui faut des vues d'ensemble et des conclusions pratiques. Il veut comprendre le rôle des diverses religions dans les sociétés anciennes et modernes, leur influence bonne ou mauvaise sur les autres formes de l'activité humaine : l'art, la science, la morale et particulièrement la politique. L'histoire des religions, pas plus que l'histoire de l'art, ne peut se séparer de l'histoire des questions sociales, et je remercie le Conseil municipal de m'avoir fourni les moyens d'exposer les résultats des travaux de toute ma vie.

L'étude scientifique des religions nous donnera peut-être ce respect de la liberté de conscience que la Révolution a inscrit dans nos lois, mais qui n'est pas encore dans nos mœurs. Nous avons de la peine à comprendre que d'autres hommes, ayant une intelligence comme la nôtre, puissent penser autrement que nous. Il faut cependant reconnaître que, si on était né dans un autre temps et dans un autre pays, on croirait autre chose que ce qu'on croit. C'est bien assez peu d'être un homme sans se condamner à n'être que de son pays et de son temps. Il faut avoir étudié et comparé les opinions pour choisir en connaissance de cause. Chacun se rendrait un compte plus exact de ses propres croyances, s'il apportait à l'étude des religions étrangères la justice impartiale qu'il réclame avec raison pour la sienne; après cet examen, si on s'en tient à celle qu'on a reçue, on sait du moins pourquoi. Quelques-uns, découragés, renonceront à toute foi religieuse; c'est leur droit. Peut-être voudront-ils interdire à l'esprit humain une curiosité qui leur paraîtra stérile; mais, comme la religion répond à une aspiration de l'âme ou, si on veut, à une circon-

volution du cerveau, la grande masse de l'humanité ne s'arrêtera pas à cette fin de non-recevoir.

Je voudrais voir autour de cette chaire des fidèles de toutes les religions, chrétiens et musulmans, juifs et bouddhistes, même des matérialistes et des athées. Aucun de mes auditeurs n'entendra une parole blessante pour ses convictions. Je parlerai des religions mortes avec autant de respect que des religions vivantes. L'étude consciencieuse, l'explication rationnelle des symboles conduira peut-être l'avenir à la synthèse et à la conciliation des dogmes. La civilisation occidentale est arrivée à sa période alexandrine ; l'Orient ouvre de nouveau ses écluses ; des langues fossiles ressuscitent pour nous des sociétés disparues. Épelons les hiéroglyphes des races mortes, fouillons les ruines des vieux sanctuaires, évoquons l'esprit religieux de l'humanité primitive, le Saint-Esprit des symboles, et il descendra sur nous en langues de feu. Les idées comme les races ne sont hostiles que faute de se connaître. Préparons l'amnistie universelle des religions ennemies, la grande paix des Dieux. La valeur des idées ne dépend pas de leur date, et la vérité n'est pas une question d'almanach ; elle est aussi nécessaire à la vie des sociétés que la lumière à la vie des plantes ; cessons donc de proscrire les formes que l'antiquité a données à ses intuitions et de faire dater de notre siècle l'avènement des lumières. Quand on embrasse dans leur harmonie les révélations successives du divin, toutes les religions sont vraies, chaque affirmation de la conscience est une des faces du prisme éternel, et toute lutte doit finir devant ce double enseignement de l'histoire : la forme multiple des révélations divines et la permanence du sentiment religieux dans l'humanité.

Louis Ménard,

Docteur ès lettres.

LE PIED DU BUDDHA

La première partie du XXVII[e] volume des *Annales du Musée Guimet*, qui vient de paraître sous ce titre *Le Siam ancien*, et qui nous donne les résultats de l'exploration de la vallée du Me-nam par M. Lucien Fournereau en 1891-92, principalement dans la partie septentrionale, siège primitif de l'empire, où se trouvent les ruines des anciennes capitales Sajjanâlaya et Sukhodaya, est illustrée par 84 phototypies et 42 gravures insérées dans le texte. Deux de ces phototypies, les planches XXI et LXVIII, sont des reproductions de pièces conservées dans des monastères de Bang-kok, dont la seconde est connue pour provenir de Sukhodaya : elles représentent le Buddha-pâdam (*Pied du Buddha*) appelé aussi *Çrî-pâdam* (pied sacré, pied vénérable), en siamois *Phra-bat*. Comme ces deux curieuses pièces nous apportent quelque chose de nouveau, il nous paraît à propos d'en dire ici quelques mots, tout en traitant sommairement la question du Pied du Buddha.

Parmi les 32 signes du « grand homme » qui se voient sur la personne du Buddha, il en est deux qui appartiennent au pied; ce sont le « réseau » (*jâla*) et le « disque » ou la « roue » (*cakra*). Le « réseau » est commun au pied et à la main; Ed. Foucaux, le traducteur de la *Vie du Bouddha Sâkya Mouni*, pensait que ce « réseau » est une membrane réunissant entre eux les doigts de la main et ceux du pied et en faisant des mains et des pieds « palmés »; cette interprétation a été combattue, et nos documents lui semblent défavorables, comme on le verra. Quant au « disque », il est spécial au pied, sur la plante duquel on le voit imprimé.

Il existe, en plusieurs endroits, dans les pays bouddhiques, à Ceylan au sommet du Pic d'Adam, à Me-day en Birmanie, au Siam dans le couvent du Phra-bat au sud-est de Lophabhuri,

des excavations à la surface d'un rocher que l'on prétend être des empreintes du pied du Buddha, et qui sont devenues, à cause de cela, des lieux de pèlerinage, surtout le Phra-bat de Siam. Ces excavations naturelles ou artificielles, peut-être l'un et l'autre, n'ont jamais été l'objet d'une description ou d'une reproduction exacte; mais on a fait des dessins compliqués qui passent pour en être la reproduction et qui ne ressemblent pas plus à ces prétendues empreintes que ces empreintes elles-mêmes ne ressemblent à un pied humain.

Ces dessins, pour s'accorder avec les livres bouddhiques, devraient figurer un pied avec les deux signes précités : le réseau et le disque. Mais le nombre des signes est bien plus considérable, et il s'élève au-dessus de cinquante et même au-dessus de cent dans les listes qui en ont été dressées ou dans les dessins qu'on en a faits.

Ainsi le major Symes, dans la relation de son ambassade à Ava, donne sans explication un dessin du pied birman de Me-dai, où l'on en compte 117. Low a donné un dessin du pied siamois où il s'en trouve 98 qu'il explique et dont il donne les noms. Avant lui, Baldœus avait donné sur le rapport qui lui avait été fait par des voyageurs hollandais, une liste des signes du même pied au nombre de 68. Eugène Burnouf, réunissant et comparant les renseignements fournis par Baldœus et Low, les contrôlant par une liste de 65 signes que lui avait fournie un ouvrage bouddhique pâli-singhalais, a fait sur le pied du Buddha un mémoire étendu et important qui forme un des appendices du *Lotus de la Bonne loi*. L'écart entre les chiffres 65, 68, 98 et même 117 s'explique par ce fait que plusieurs signes sont collectifs, représentant, par exemple, les 4 continents, les 7 rivières, etc., et sont comptés tantôt comme 1, tantôt comme 4 ou 7, etc. Malgré cela, on ne peut pas arriver à faire concorder exactement les listes et les dessins.

Depuis Burnouf, Henry Alabaster, interprète du consulat britannique à Bang-kok, s'est occupé du pied du Buddha. Il a fait le pèlerinage du Phra-bat, mais sans aucun succès pour l'étude de la fameuse empreinte. Il a publié un dessin du pied

du Buddha qu'il s'est procuré à Bang-kok ; ce dessin se compose de 108 signes outre le réseau et le disque central qui s'y trouvent, mais qui n'entrent point en compte. Alabaster donne l'explication des signes, qui se trouvent énumérés dans une Vie du Buddha traduite du siamois et publiée en même temps que son étude sur le Buddha-pâdam. Il constate l'impossibilité de faire concorder les listes et les dessins connus; la raison en est que certains signes se retrouvent partout, mais que d'autres sont spéciaux à tel ou tel dessin, telle ou telle liste, et ne se retrouvent pas dans les autres.

C'est que les bouddhistes, dans leur représentation du pied du Buddha, se proposent de figurer le monde et d'y faire entrer un certain nombre d'objets ou de symboles auxquels ils attachent de l'importance. Or il en est sur l'importance desquels on n'est pas bien fixé, que les uns négligent, que les autres adoptent ; de là des différences dans les signes et même dans le nombre de ces signes.

La planche XXI de M. Fournereau reproduit la disposition du dessin publié par Alabaster ; elle se divise en deux parties, l'une supérieure partagée en cinq compartiments figurant les cinq orteils et remplis par des lignes ondulatoires dans lesquels Alabaster voit le « réseau » (*jâla*), — l'autre inférieure, ayant la forme d'un rectangle arrondi vers le bas pour figurer le talon, représentant la plante du pied, avec le « disque » au milieu. Au-dessus et au-dessous, à droite et à gauche du disque, les signes sont logés dans de petits carrés ; seulement il est impossible d'en trouver 108 comme dans le dessin d'Alabaster, et il l'est presque autant d'identifier chacun d'eux avec quelqu'un de ceux que cet écrivain énumère ; il y en a néanmoins un certain nombre pour lesquels cette identification se fait sans difficulté.

Mais la planche XXI du *Siam ancien* se distingue par une particularité toute nouvelle : deux signes complexes, occupant plus de place que les autres, la place de deux et même de quatre signes, l'un au-dessus du disque, l'autre au-dessous ; chacun d'eux représente un personnage central placé entre

deux autres qui l'adorent ou lui témoignent du respect. Le signe supérieur indique une situation plus élevée chez le personnage central. Comme le roi Cakravartin (Empereur universel) est cité parmi les signes du Buddha-pâdam, que Alabaster a cru lui-même, bien qu'avec hésitation, le reconnaître dans son dessin où il est représenté par un personnage isolé, il semble qu'on soit fondé à en voir une image plus ample et plus complète dans l'un des deux dessins complexes de notre planche. Maintenant, comme le roi Cakravartin est assimilé au Buddha, qu'ils sont pourvus l'un et l'autre de trente-deux signes, nous nous croyons autorisé à voir, dans l'autre signe complexe, le Buddha flanqué de ses deux principaux disciples. Cette introduction du Buddha parmi les signes du Çrî-pâdam est quelque chose d'absolument nouveau, de même que le développement donné à la représentation du roi Cakravartin; mais ces deux signes sont eux-mêmes un élément nouveau dans la composition du Çrî-pâdam ; et l'explication proposée semble être la plus vraisemblable, pour ne pas dire la seule qu'on puisse donner.

La planche LXVIII se distingue par deux particularités différentes. D'abord il y a les deux pieds, non un seul. Leur apparence générale est la même; il y a les orteils avec les lignes ondulatoires du « réseau » ; et la plante du pied avec le « disque » au milieu. Mais ici le « disque » a une importance spéciale; c'est lui qui renferme les signes au nombre de 108. Car il se compose de six cercles concentriques dans lesquels sont logés 32, puis 24, puis 16, puis 12, et enfin 8 signes, en tout 108. Il faudrait pouvoir identifier ces 108 signes ; malheureusement leur petitesse et surtout l'état dégradé du monument rend la chose impossible.

De l'existence et de la comparaison de nos deux planches rapprochées des documents déjà connus, nous croyons pouvoir tirer cette conclusion :

1° Le nombre de signes du Çrî-pâdam, sans compter le « réseau » et le « disque » central, est réglementairement de 108 ; mais on ne s'impose pas la loi de réaliser toujours ce total.

2° Selon toutes les probabilités, on peut faire entrer le Buddha avec le roi Cakravartin parmi les signes en représentant chacun d'eux flanqué de deux ministres ou disciples.

3° Les 108 signes peuvent se trouver, soit en dehors du « disque » central, soit dans l'intérieur du « disque » lui-même, qui occupe, dans ce cas-là, une plus grande place.

L. FEER.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ALLAN MENZIES. — **History of Religion**, *a sketch of primitive religious Beliefs and practices and of the origin and character of the great Systems*. Londres, Murray, 1895, 1 vol. in-8° de XIII-438 pages.

On ne nie plus aujourd'hui qu'il existe une histoire des religions et qu'elle doive se traiter par les procédés habituels de la critique historique. On conteste davantage l'existence d'une « science » des religions, en tant que possibilité de formuler les lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se modifient. Sans doute, les explications générales en cette matière sont sujettes à varier avec le point de vue philosophique. Mais, sous la seule réserve d'admettre le principe de continuité qui est à la base des raisonnements scientifiques, on a le droit de penser qu'en dehors de toute idée préconçue on peut objectivement déduire de la comparaison et de l'enchaînement des manifestations religieuses les conditions générales de leur évolution, et cela avec un caractère de certitude ou au moins de probabilité suffisant pour mériter à ces travaux une place parmi les déductions de la science.

Tout au plus pourrait-il être objecté que notre connaissance des phénomènes religieux est encore bien incomplète. Mais ce n'est là qu'une objection de fait et elle s'affaiblit à chaque conquête nouvelle de l'histoire ou de l'ethnographie. Nul doute que, sur bien des points, nous n'ayons encore à réformer nos appréciations relatives à tel ou tel culte. Néanmoins ce n'est pas trop de dire que les matériaux actuellement à notre disposition semblent désormais suffisants pour justifier l'élaboration de manuels, les uns qui sont consacrés, non seulement à l'histoire des religions, comme l'excellent traité de M. Tiele si connu en France par la traduction de M. Maurice Vernes, mais encore à la science des religions comme les *Prolégomènes* de M. Albert Réville, les *Gifford Lectures* de

M. Max Müller, la *Religionsphilosophie* de M. Otto Pfleiderer, les autres qui réunissent les deux branches de l'hiérographie, comme le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye et, plus récemment, le remarquable volume qui a pour auteur M. Allan Menzies, professeur d'exégèse biblique à l'Université de Saint-Andrews.

L'auteur qui définit la religion : « le culte de puissances supérieures » ou, en termes plus complets : « l'établissement de relations avec des puissances supérieures et invisibles dont l'homme a conscience d'avoir besoin », admet sans réserve « qu'il n'y a pas de solution de continuité dans le développement religieux depuis les origines jusqu'à nos jours ». La question est de savoir ce qu'il faut entendre par les origines. A première vue, la pensée de l'auteur paraît un peu manquer de netteté. Ainsi il exclut de sa définition les phénomènes de spiritisme et de fétichisme « où le culte paraît s'adresser à des objets que le fidèle méprise ou, un moment après, maltraite et rejette ». D'autre part il écrit, dix pages plus loin : « Là où un sentiment de besoin a amené un homme à établir des relations avec un pouvoir supérieur, nous estimons que la religion a fait son apparition ». Or l'esprit, le fétiche, l'animal même, que le sauvage s'imagine pouvoir agir sur sa destinée par des moyens mystérieux et qu'il vénère ou maltraite suivant les circonstances, lui sont toujours censés *supérieurs* par un côté quelconque et c'est le sentiment de cette supériorité, toute relative qu'elle est, qui, joint à l'idée de mystère, engendre les formes les plus élémentaires de la religion.

Quoi qu'il en soit, ce n'est guère là qu'une querelle de définition. L'auteur est d'accord avec nous pour chercher dans le système religieux des sauvages l'équivalent, sinon la reproduction exacte de la religion primitive. Peut-on bien, à ce propos, parler de système? Il reconnaît qu'on trouve là beaucoup de variété et d'incohérence dans les croyances. Mais toutes ces superstitions, fait-il observer, ont des traits communs, voire une certaine parenté Ce sont ces traits communs qui constituent la religion sauvage; celle-ci est le fruit non d'une révélation primitive, ni d'une idée innée, mais d'une nécessité psychologique.

Après avoir établi ce dernier point par une excellente analyse des habitudes mentales propres aux non-civilisés, il énumère, comme les premiers objets du sentiment religieux, certains phénomènes naturels, les âmes des ancêtres, les esprits en général, enfin les fétiches (c'est-à-dire des objets hantés par des esprits). Il n'y a rien à reprendre dans cette énumération, sauf que l'auteur me paraît insister plus que de raison sur la distinction, esquissée par M. Albert Réville, entre les *grands*

et les *petits* phénomènes de la nature — d'une part le soleil, la lune, le vent, le tonnerre, le feu, — d'autre part les arbres, les fontaines, les rivières, les animaux, etc. — M. Menzies va jusqu'à y voir la source de deux religions distinctes (p. 48), l'une, où le dieu est regardé comme présent partout, l'autre où il est lié à une localité déterminée. Cependant il reconnaît lui-même que la grande distinction à établir parmi les objets de la vénération populaire est plus spécialement la distinction entre les dieux et les esprits; le dieu, qui a une personnalité déterminée, reçoit un culte permanent et inspire des sentiments de sympathie et de confiance; l'esprit, qui reste anonyme et indépendant, n'excite que des sentiments de crainte et ne reçoit d'hommages que quand on a besoin de son concours. Or il s'en faut de beaucoup que cette distinction des dieux et des esprits coïncide avec celle des phénomènes généraux et des objets locaux. Ne suffit-il pas qu'un grand phénomène de la nature soit personnifié sous un nom quelconque et investi d'une individualité mythique, pour qu'il devienne parfois l'objet d'un culte territorial ou tribal, alors que chez de nombreux peuples on voit, au contraire, figurer, parmi les dieux généraux, des simples génies montés en grade?

De toute façon, le dieu n'est qu'un esprit agrandi. Entre eux il n'y a qu'une question de plus ou de moins dans le degré de puissance. Ou, si l'on veut absolument un criterium, je définirai le dieu comme un esprit qui a d'autres êtres surhumains sous ses ordres. C'est ce que l'auteur perd un peu de vue dans le mal qu'il se donne pour expliquer la genèse du polythéisme. Ce qui me paraît surtout caractériser le polythéisme, c'est l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines, et non forcément, comme le laisse entendre M. Menzies, la superposition d'une religion nationale aux religions tribales. Qu'une superposition de ce genre ait, dans certains cas, amené la subordination des divinités tribales ou locales au profit de l'une d'elles, le fait est incontestable; mais il semble difficile de maintenir que ce soit là l'unique source du polythéisme, tel que je l'ai défini plus haut.

Je n'aurais peut-être pas insisté sur cette observation, si la subdivision des religions en tribales, nationales et individuelles ne formait la clef de voûte du système de M. Allan Menzies. Il estime, en effet, que ces trois formes correspondent aux trois grandes étapes du progrès social : la première où l'homme est absorbé par les préoccupations matérielles de l'existence; la seconde où l'activité laissée disponible par l'assouvissement des besoins matériels est consacrée à la défense et au développement de la communauté; la troisième où l'homme se rend compte de

sa valeur en tant qu'individu et travaille à développer sa propre personnalité. Dans la première période, chaque tribu a son dieu qu'elle regarde comme son protecteur ou même son ancêtre; c'est une forme de culte où prédomine la magie, c'est-à-dire les moyens d'influencer artificiellement la divinité; la religion y est essentiellement collective; « elle concerne l'ensemble de la tribu, non l'individu, ou du moins elle n'intéresse celui-ci qu'en tant que membre de celle-là ». Quand différentes tribus s'unissent pour former une nation, le dieu de la fraction dominante se place au-dessus des autres. Non seulement il occupe une situation plus élevée, plus distante; mais, comme les liens du sang qui l'unissaient à ses anciens adorateurs n'existent plus qu'à l'égard d'une partie de la nation, ils sont remplacés par des rapports généraux de nature moins matérielle, analogues à ceux qui existent entre un roi et ses sujets. Ainsi, placé au-dessus des jalousies tribales, le dieu devient disposé à écouter les plaintes individuelles et tend à devenir la personnification de la justice suprême. Le culte croît en importance, en richesse et aussi en minutie, en même temps que grandit l'autorité du prêtre. — Cependant, tôt ou tard, l'individu se révolte contre le formalisme des pratiques religieuses, il réclame la liberté de ses relations avec la divinité. Celle-ci n'exige plus que l'accomplissement volontaire de la loi morale. La religion devient individualiste et par suite apte à se faire universelle. — Sans doute les trois formes continuent à coexister et même à réagir l'une sur l'autre. Toutefois le progrès résulte de l'importance grandissante que prend la troisième.

Il y a là incontestablement un beau et fidèle tableau de l'évolution religieuse, mais qui peut-être néglige un peu trop les côtés intellectuels de la religion pour n'insister que sur son influence sociale. L'histoire de la religion est le résumé des transformations graduellement introduites, non seulement dans le lien qui sert de base à l'association religieuse, mais encore dans l'exposé des modifications apportées aux conceptions générales sur la nature de la Divinité et sur son rôle dans l'univers. Peut-être l'auteur s'est-il laissé influencer à son insu — non par ses croyances personnelles à l'égard desquelles il montre une rare indépendance — mais par ses études favorites qui l'ont porté à formuler surtout son type d'évolution religieuse d'après l'histoire de la race où le progrès religieux est le plus attribuable, non à la spéculation métaphysique, mais à des facteurs moraux. Ce qui ne l'empêche pas, du reste, de rendre justice à la fonction remplie par les éléments intellectuels, là où il est amené à s'en occuper, par exemple, quand il montre que le christia-

nisme, tout en pouvant être considéré comme un prolongement du prophétisme juif, n'aurait pas été en état de conquérir le monde antique, si celui-ci n'y avait été préparé par les derniers développements de la philosophie grecque.

La seconde partie de l'ouvrage — qui en réalité devrait être la première, puisqu'elle renferme les matériaux d'où l'auteur a extrait sa théorie générale — se compose d'une succession de chapitres respectivement consacrés à toutes les grandes religions du passé et du présent. Ces résumés, qui n'ont rien de la sécheresse ordinaire d'un manuel, répondent fort exactement à l'état actuel de la science, mais, à raison même de leurs qualités littéraires et méthodiques, ils n'échappent pas toujours à l'écueil des affirmations hasardées, du moins sur certains points de détail.

Ainsi l'auteur s'avance beaucoup, quand il écrit que la religion égyptienne procède de la Chaldée ; que les dieux de l'Égypte, comme ceux de toutes les nations antiques, concernent seulement l'État et non l'individu ; qu'en Phénicie les Moloch étaient partout supérieurs aux Baalim et représentaient un état religieux plus développé ; que la Grèce ne doit aucun dieu nouveau aux influences phéniciennes ; qu'on trouve annoncée dans les Gathas la doctrine où le Ciel et l'Enfer seront donnés comme purement subjectifs. Il abuse du totémisme, de même que presque toute l'école ethnologique anglaise, à l'exception de M. Edw. B. Tylor, et il laisse une certaine confusion dans notre esprit sur la façon dont il comprend, chez les nomades, les rapports d'origine entre les dieux de tribus et les dieux de localités. Quelques-unes de ses étymologies sont sujettes à réserves : lorsqu'il identifie l'Anahita des Perses avec l'Amita des bouddhistes chinois, qu'il traduit Saturne par le Semeur et qu'il met le titre de *flamen* en rapport avec la flamme du sacrifice. Certaines de ses dates sont dans le même cas : quand il écrit que Menès ne peut pas être postérieur à 3200 avant notre ère, il laisse l'impression que le règne de Menès pourrait être de cette date, qui est beaucoup trop rapprochée de nous. Quand il affirme que les Chinois possédaient l'art d'écrire 3,000 ans avant J.-C., il s'en remet un peu trop à des renseignements légendaires et quand il soutient que les premiers traités du bouddhisme furent écrits cent ans apres la mort du Bouddha, il oublie que nous n'avons aucune preuve positive de leur existence avant les édits d'Asoka vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère.

En dépit de ces quelques passages — à peu près inévitables dans un recueil de ce genre — l'ouvrage est éminemment conçu de façon à asseoir

sur des données scientifiques ce qu'on a nommé la *suite* des religions, c'est-à-dire le tableau de l'ensemble des cultes étudiés dans leurs rapports de simultanéité et de succession. L'auteur n'a pas hésité à y comprendre même la religion qui est la sienne et il l'a fait sans s'écarter un seul instant du cadre qu'il s'est tracé. S'il maintient la supériorité du christianisme, c'est parce que celui-ci, tel qu'il a été originairement enseigné, lui paraît, mieux que tout autre culte, réaliser les conditions auxquelles se mesure le progrès religieux, — et a le mérite de fournir une religion d'amour et de liberté, où l'homme apprend « à se réaliser lui-même ». — Mais cette conviction ne l'empêche pas de traiter le christianisme comme une religion dont la genèse doit être expliquée exclusivement par des procédés naturels et dont l'histoire comporte l'application des mêmes règles que celle des autres cultes.

La Religion, dont tous les cultes indistinctement ne sont que les mafestations, a donc son point de départ dans des illusions? « Oui, en un sens, répond M. Allan Menzies. Mais ces illusions ne sont, après tout, que la forme extérieure et inadéquate dont s'est d'abord revêtu l'esprit religieux. La religion doit toujours s'exprimer dans les termes du savoir qui existe à un moment déterminé et quand ce savoir est défectueux, la religion doit nécessairement en partager les défauts. Mais, d'autre part, la religion est quelque chose de plus que du savoir; c'est aussi une foi et une communion, qui peuvent être profondes et vraies, même quand les connaissances qui leur fournissent leurs moyens d'expression sont considérablement erronées. Et quand ces erreurs sont constatées, la religion a le pouvoir de s'adapter des formes nouvelles, comme l'arbre qui se revêt de feuilles fraîches, en remplacement de celles qui sont flétries. D'ailleurs il serait erroné d'admettre que, même en tant que savoir, la religion primitive n'était rien de plus qu'une illusion. La faculté poétique, la disposition qui nous mène à retrouver hors de nous ce qui est en nous et à en affirmer la réalité, a conduit l'homme dans la vraie et non la fausse direction. Ce qu'il adorait, ce n'est pas la chose qui frappait ses yeux ou son ouïe, c'est cette chose telle qu'il la concevait. Or il concevait qu'il y avait là, en dehors de lui, ce dont sa propre conscience portait témoignage, un idéal, un être qui échappait à l'étreinte des sens, qui pouvait l'aider, qui se prêtait à des relations, qui possédait un pouvoir supérieur au sien. C'est là que se trouvait l'élément vivant et grandissant de la Religion. » — N'est-ce pas à peu près la conclusion d'Herbert Spencer, quand celui-ci proclame que les religions même les plus rudimentaires ont une âme de vérité et que cet élément vrai consiste

dans l'admission de l'identité entre la force, telle que l'homme la perçoit dans sa conscience, et la force, telle qu'elle lui apparaît à travers les manifestations du monde extérieur?

GOBLET D'ALVIELLA.

J. HALÉVY. — **Recherches bibliques. : l'Histoire des Origines d'après la Genèse.** — (Texte, traduction et commentaire) Tome I, Genèse, I-XXV. Un vol. gr. in-8, VI et 496 pages. Paris, E. Leroux, 1895.

Le grand ouvrage que vient de faire paraître M. Halévy contient une traduction et un commentaire des plus intéressants des vingt-cinq premiers chapitres de la *Genèse*. Quant au *texte* annoncé sur la couverture et dans le titre, nous ignorons pour quel motif il n'a point été imprimé, et nous le regrettons, car rien n'est plus instructif et suggestif que la correction et la reconstitution d'un texte biblique, lorsque ce texte revisé se développe sous vos yeux tout au long et sans l'interruption perpétuelle du commentaire.

En réunissant en un seul volume ses *Recherches bibliques*, l'auteur s'est proposé avant tout pour but de montrer l'unité de composition de la *Genèse*. « Au sujet des contradictions, écrit-il dans sa Préface, que les critiques signalent, soit dans le même récit, soit dans les récits ambiants, et qu'ils expliquent par la différence des auteurs, une étude continue et consciencieuse m'a convaincu qu'elles n'étaient qu'apparentes. Les distinctions les plus saillantes, d'après eux, comme les noms de Elohim et de Yahwé qui ont donné lieu à l'hypothèse d'un document yahwéiste et de deux documents élohistes, sans parler des riches subdivisions et combinaisons admises pour ces compositions, se montrent fallacieuses à la mûre réflexion, et l'unité documentaire ressort clairement au fur et à mesure qu'on approfondit la pensée du narrateur. Les raisons qui m'ont conduit à ce résultat sont abondamment présentées dans chacun de ces mémoires; mes adversaires auront donc la meilleure occasion de réfuter ce qu'ils appelleront peut-être une hérésie, voire une monstruosité scientifique, mais j'aime à croire que pas un d'entre eux ne s'avisera de m'attribuer un penchant secret vers l'orthodoxie : ce serait simplement ridicule. » Que M. Halévy se rassure; l'originalité et la hardiesse des solutions qu'il propose des problèmes les plus difficiles

que soulève la *Genèse* empêcheront toujours qu'on le prenne pour un défenseur du traditionalisme religieux. Quant à le suivre sur le terrain où il cherche à nous entraîner, nous nous y refusons; le cadre nécessairement très limité de cet article ne nous permet point de refaire ici, *ab ovo*, la critique de l'*Hexateuque*, et plus particulièrement celle de la *Genèse*. Il y aura plus de profit pour nos lecteurs de passer en revue les résultats les plus remarquables des recherches bibliques de M. Halévy.

La partie la plus intéressante peut-être du volume de M. Halévy est celle qui concerne les onze premiers chapitres de la *Genèse*, c'est-à-dire qui traite des mythes sémitiques. Là l'assyriologue se donne libre carrière, et la profonde connaissance qu'il possède de la littérature cunéiforme lui permet d'établir les rapprochements les plus précis et les plus probants entre les mythes bibliques et les mythes du pays d'Assour et de Babel. L'auteur relève par les observations les plus judicieuses l'origine étrangère des premiers récits de la *Genèse*. Il observe avec raison, par exemple, qu'un mythographe palestinien aurait fait arrêter l'arche sur un sommet du Liban et n'aurait pas choisi la chaîne de l'Ararat comme point de départ de la nouvelle génération humaine. Il donne avec non moins de vérité comme témoin de l'origine étrangère du récit du déluge ce fait caractéristique que le mot *kôpher*, « bitume », n'est autre chose que le babylonien *kupru*, tandis que le bitume palestinien ou égyptien est toujours appelé *khemâr* dans la Bible.

Un autre point sur lequel nous nous sentons pleinement d'accord avec l'éminent orientaliste, c'est l'historicité du fond même des principaux récits des temps patriarcaux. C'est la conviction à laquelle nous a conduit l'étude des antiquités orientales, en Égypte, en Assyrie-Babylonie, en Arabie, en Syrie. Aussi nous approprions-nous pleinement cette déclaration de l'auteur : « L'étude de la littérature sémitique parallèle, surtout de la littérature babylonienne, m'a obligé à y reconnaître (je ne parle momentanément que du récit d'Abraham, que j'ai étudié avec soin) un fond parfaitement historique, bien qu'embelli et animé du souffle monothéiste. L'époque d'Abraham, le XXII[e] siècle avant le Christ, si reculée qu'elle paraisse, est en réalité le bas moyen âge de la race sémitique. »

Il est regrettable que sur certaines difficultés exégétiques, que l'auteur résout hardiment comme Alexandre le Grand tranchait le nœud gordien, il ait été si peu explicite. Tel est le cas pour le célèbre passage (*Genèse*, IV, 7) où Jahvéh dirait à Caïn, d'après la traduction de M. Ha-

lévy : « N'est-il pas vrai que, si tu veux faire du bien à quelqu'un, tu tiens la tête haute ; mais si tu ne veux pas faire du bien (comme c'est le cas actuellement), la victime, animée pour toi d'une grande affection, attend à la porte et tu peux exercer ton pouvoir sur elle. » Je reconnais volontiers que le texte, certainement corrompu, est énigmatique ; mais la paraphrase qu'en fait M. Halévy mériterait une justification plus détaillée et plus lumineuse que celle qui est donnée à la page 88 et qui repose tout entière sur la supposition d'un mot sous-entendu, *sâ'ir*, « bouc ».

L'auteur nous paraît singulièrement prompt à conclure sur la signification et l'antiquité du nom de Jahvéh. D'après lui, ce vocable, qui remonterait presque au berceau de l'humanité, aurait bien le sens de « celui qui est » et serait expliqué par la racine araméenne הוא, unique expression, dans les milieux araméens, de l'idée d'existence. Il ne nous semble pas que l'étymologie si délicate du tétragramme divin puisse être aussi péremptoirement résolue, dans l'état actuel des recherches dont ce nom est l'objet.

L'explication proposée pour le nom divin *Êl* n'est pas moins sujette à caution. Il faudrait tout d'abord songer à la racine אלי, source de la préposition אל, « à, vers », et admettre avec de Lagarde que les Sémites concevaient Dieu comme le *but* vers lequel tendent les pensées humaines, ou du moins comme l'objet vers lequel on se tourne en priant. Ce n'est pas cependant cette étymologie à laquelle s'arrête notre savant auteur. Celle qu'il préconise, en dernière analyse, est la racine ואל. On peut hésiter, dit-il, entre l'hébreu הואיל, « vouloir, consentir », et l'arabe ואל, « chercher un refuge, se réfugier ». Dans le premier cas, Dieu serait conçu comme la volonté absolue ; dans le second, comme un suprême refuge.

Si M. Halévy est aussi affirmatif dans ces questions si controversables, il ne l'est pas moins pour renverser certaines propositions généralement acceptées par les spécialistes. Tel est le cas du nom de Magog, considéré par les hébraïsants comme terme distinctif des populations scythes, dans lequel M. Halévy trouve, comme l'on sait, l'Arménie.

La longue dissertation que l'auteur consacre au pays de Gômer est des plus instructives, grâce aux textes cunéiformes produits et confrontés. La majorité des exégètes voient dans Gômer les Cimmériens, tandis que M. Halévy, avec d'autres savants, l'identifie à la Cappadoce. L'originalité et le puissant intérêt des recherches de M. Halévy consistent dans l'assimilation de ces divers noms. Il résulte en effet de ses investigations

que le peuple nommé Κιμμέριοι par les Grecs, Gimir ou Kimir par les Assyriens et Gômer par les Hébreux, a habité la Cappadoce occidentale depuis une époque qui ne peut pas descendre plus bas que le VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne. Notons en passant (c'est un point sur lequel comme nous l'avons dit au début, nous n'entendons point discuter avec notre savant contradicteur) que les listes généalogiques de *Genèse*, X, d'où sont tirés les noms ethnographiques sur lesquels nous venons de fixer notre attention, dateraient du temps de Salomon !

Parmi les noms de peuples, plus ou moins énigmatiques, que l'auteur cherche à identifier, nous citerons Riphat (*Gen.*, X, 3), qu'il lit Phirat et qu'il considère comme faisant partie de la Cappadoce ; Élichâh, dans lequel il incline à voir un nom ethnique dérivé de la ville de Ἕλος en Laconie, etc. Quant à Tarchich, la colonie phénicienne d'Espagne, il faudrait le chercher dans l'île de Crète et l'identifier au nom ethnique Ταρσαῖος dérivé de Τάῤῥα, ancienne ville crétoise célèbre pour son temple d'Apollon Tarrhéen.

M. Halévy étudie dans un long mémoire la langue des Hittites d'après les textes assyriens ; on sait qu'il la rattache à la branche sémitique. La démonstration qu'il s'efforce d'établir est du plus haut intérêt, et les rapprochements linguistiques dont les noms propres hétéens sont l'objet sont vraiment d'une lecture captivante[1]. La démonstration nous paraît cependant insuffisante; elle n'impose point la conviction à l'esprit du lecteur impartial, soit à cause du caractère hypothétique d'une partie des déductions, soit à cause de la forme assyrienne des noms propres allégués. Malgré ces réserves, M. Halévy est peut-être sur la voie de résoudre le problème des inscriptions hétéennes ; en tout cas nous le souhaitons vivement dans l'intérêt de la science si embarrassée par ces hiéroglyphes.

Le chapitre XIV de la *Genèse*, qui raconte les victoires remportées par Abraham sur plusieurs rois, est l'objet d'une étude particulièrement intéressante. En effet, presque tous les éléments des noms propres, inusités en Palestine, qu'on lit dans ce document, ont été retrouvés dans les inscriptions cunéiformes : par exemple Ariok dans la personne de

1) Relevons en passant l'inexactitude d'une note (p. 277) redigée d'une manière beaucoup trop générale. A propos d'une question étymologique, l'auteur affirme que le palmier ne croît pas sur les montagnes. Si l'auteur avait parcouru comme nous les hautes montagnes de la région tropicale de l'Amérique du Sud, où abondent les palmiers, il aurait limité, en parlant du palmier, son champ d'observation.

Eri-Aku, Kedorlaomer dans celle de Kudur-Lagamari, etc. Ces faits tendent à confirmer l'historicité du personnage d'Abraham, dont l'immigration en Palestine doit être placée, d'après M. Halévy, entre les années 2125 et 2075.

Nous aurions encore à citer bien d'autres pages dignes d'attirer l'attention du public scientifique, comme celles que l'auteur consacre à l'Arabie des auteurs bibliques; mais nous préférons limiter nos citations et formuler un jugement général.

Les *Recherches bibliques* de M. Halévy sont essentiellement un ouvrage de géographie biblique; c'est là ce qui en constitue la valeur véritable. A ce point de vue, il y a beaucoup à prendre dans son travail, fruit d'un long et patient labeur. Quiconque, désormais, voudra étudier la *Genèse* devra de toute nécessité avoir recours au livre de M. Halévy; c'est un privilège dont jouira cet écrit remarquable à côté de la *Genesis* de Dillmann, à la mémoire duquel M. Halévy a dédié ses *Recherches*.

Édouard Montet.

Godefroy de Blonay. — **Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Târâ**. — Paris, Bouillon, 1895.

L'attention des indianistes semble aujourd'hui se porter avec quelque prédilection du côté du bouddhisme septentrional. Il y a quelques années, la « tradition palie » jouissait d'une faveur à peu près exclusive; on admettait comme une vérité évidente que les enseignements du Maître s'y étaient transmis infiniment moins déformés que dans les écrits canoniques du Nord. On commence à revenir de cet engouement. Le caractère tout clérical du bouddhisme méridional n'est pas sans inspirer une légitime défiance; il se pourrait que son apparente simplicité fût très artificielle et nullement primitive. Au contraire, le bouddhisme du Nord est resté populaire et hindou, et, par conséquent, plus vraiment fidèle à la vieille tradition de l'Église.

Malheureusement, l'histoire du bouddhisme septentrional est encore fort mal connue; elle offre un fouillis presque inextricable de sectes et d'écoles, représentées par des écrits très longs, très diffus et très insipides. Il faut beaucoup de courage pour s'aventurer dans ces jungles. Raison de plus pour savoir gré aux savants qui vouent leur temps et leurs efforts à l'exploration de cette volumineuse littérature. Disons pourtant

qu'à l'importance historique des documents qu'ils étudient s'ajoute parfois l'intérêt littéraire. Il en est, parmi ces textes, qui soutiennent la comparaison avec les morceaux classiques de la poésie sanscrite, et qui ne méritent pas d'être englobés dans la condamnation que Eugène Burnouf a prononcée sur l'ensemble des textes tantriques.

La monographie que M. de Blonay a consacrée à la déesse Târâ mérite d'arrêter l'attention à ces divers points de vue. On y trouve, à côté d'un certain nombre de renseignements sur une figure jusqu'ici très mal connue du panthéon bouddhique, trois hymnes en l'honneur de cette divinité, que l'auteur a publiés en faisant suivre d'une traduction les deux plus intéressants. Tous trois font partie des collections sanscrites du Népal. La première de ces pièces, le *Sragdharâ-Stotra*, est un petit poème de 37 strophes en mètre sragdharâ ; c'est un curieux monument d'une dévotion toute semblable à celle qui a provoqué, chez les vishnouïtes et les çivaïtes, tant de brûlantes effusions. Eugène Burnouf avait déjà signalé l'existence et du poème et du commentaire, dont M. de Blonay nous donne aussi l'intéressante introduction [1]. Les deux autres pièces ont une valeur bien moindre : l'une est, pour la plus grande part, remplie par l'énumération des « noms » de Târâ, noms mystérieux, secrets, dont la connaissance, difficile à acquérir même pour les dieux, procure santé, richesse, intelligence, et lave tous les péchés ; l'autre n'est qu'une suite fastidieuse d'invocations et de louanges adressées à Târâ, qui y reçoit la kyrielle d'épithètes qui sont de tradition dans tous les cas pareils.

Dans le bouddhisme systématisé qui se rattache au Grand Véhicule, la déesse Târâ figure en qualité d'épouse d'Amoghasiddha, c'est-à-dire de celui des Bouddhas de la contemplation qui correspond au futur Bouddha humain, Maitreya. Les autres Bouddhas mystiques ont également des compagnes, dont le rôle, dans le culte et dans la littérature, est, il est vrai, beaucoup moins important que celui de Târâ. On a vu, dans l'introduction quelque peu inattendue de divinités féminines au sein d'une religion aussi misogyne, un effet de l'influence que le çivaïsme a exercée sur le développement du bouddhisme septentrional : Târâ et ses pareilles seraient les énergies, les çaktis, des différents Bouddhas, et tiendraient là une place analogue à celle qu'occupent, dans l'hindouisme,

1) *Introd.*, p. 557 de la 1re éd. ; on ne s'explique pas très bien par conséquent ce que M. de B. entend, quand il dit, à propos de ce texte, que c'est le hasard qui l'a mis à sa disposition (p. IX).

Lakshmî à côté de Vishnou, ou la Grande Déesse à côté de Çiva. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire intervenir ici l'influence çivaïte. Du moment qu'on faisait de chaque Dhyâni-bodhisattva le fils d'un des Dhyâni-bouddhas, il devenait assez naturel de compléter la triade par l'adjonction d'une épouse[1]. De plus, dans la formation de ces couples divins, il ne paraît pas jusqu'ici qu'on ait tenu quelque compte du caractère traditionnel des deux conjoints. C'est un personnage très effacé qu'Amoghasiddha[2], et les deux êtres divins qui, dans la légende et le culte, sont sans cesse associés à notre Târâ, ce sont deux Bodhisattvas, Manjuçrî et Avalokiteçvara.

Il est donc probable que, par ses origines, Târâ fut une déesse populaire et non point mystique, et que le bouddhisme l'adopta dès que le besoin de divinités compatissantes et secourables se fit sentir, comme il se fait sentir dans toutes les religions qui demeurent vivantes dans le cœur des fidèles[3]. Et maintenant la déesse bouddhique est-elle, comme M. de Blonay le croit, la même que la Târâ dont le nom signifie étoile et qui figure dans les Purânas comme épouse de Brihaspati (la planète Jupiter), et comme mère de Budha (la planète Mercure)? Il est également difficile de l'affirmer et de le nier; tout ce qu'on peut dire, c'est que cette identification se concilierait mieux avec l'hypothèse de l'origine populaire de la déesse que toute explication qui ferait de son nom un mot abstrait tiré directement de la racine *tar*, traverser.

Dans les textes communiqués par M. de Blonay, la déesse a pour caractère essentiel de sauver ceux qui implorent son secours, et les légendes où elle figure sont toutes remplies des miracles qu'elle a accomplis. L'auteur du *Sragdharâ-Stotra* ne se lasse pas d'exalter son infinie compassion, sa charité inépuisable. Il l'appelle la mère des malheureux, ou simplement la mère. Il dit d'elle[4] : « Une mère même se lasse, lorsque son fils pleure nombre de fois pour avoir du lait... mais toi... tu donnes à tous ceux qui te prient des biens. » Par la vertu de son nom elle est

1) Sans doute le Bodhisattva est pour son père une *proles sine matre creata*, car le Bouddha le crée de sa propre substance, par la force de son dhyâna, de sa méditation. Les Târâs sont souvent appelées « mères », mais il en est de même des çaktis çivaïtes.

2) Ou Amoghasiddhi; son nom même ne semble pas avoir été tout à fait fixé par la tradition.

3) On remarquera que, dans beaucoup de légendes, les adorateurs et les protégés de Târâ sont des laïques et non des moines.

4) Je cite textuellement les traductions de M. de Blonay.

celle qui fait traverser, et l'océan que franchissent ses protégés, c'est tantôt la mer même, sans métaphore, tantôt le sa*m*sâra et son enchaînement de naissances[1]. Elle sait tout ce dont ses adorateurs ont besoin, mais il convient pourtant de lui dire sa souffrance, et, dans la prière qu'on lui adresse, on trouve déjà un soulagement (str. 35 et 36).

Târâ est une déesse du bouddhisme tantrique, c'est-à-dire de cette forme de la religion qui, aux manifestations d'une piété enflammée, joint des pratiques obscènes et des rites magiques. La dévotion dont Târâ est l'objet se complaît dans les images voluptueuses; c'est, mais avec moins de frénésie, le même esprit que celui qui s'est exprimé dans le lyrisme érotique des vishnouïtes. Quant à la vertu magique attribuée à son culte, elle éclate surtout dans la deuxième des pièces publiées par M. de Blonay. En répétant les noms de Târâ, les hommes « sont tous des princes des richesses; ils sont délivrés de toutes les maladies, doués de toutes les qualités et de tous les pouvoirs; ils écartent la mort qui est hors de temps, et, une fois tombés, ils arrivent à Sukhâvatî »... « Celui qui les réciterait trois fois, intelligent, pur, après avoir pris un bain »[2], aura pour récompense la *siddhi*, une perfection qui procure la satisfaction de tous les besoins matériels. Et ces noms sont 108 à cause de la vertu cabalistique de ce nombre[3].

Un autre trait que possède Târâ et qui lui est commun avec la plupart des divinités de l'hindouisme, c'est l'indétermination de sa nature et la multiplicité des formes qu'elle peut prendre[4]. « Elle revêt à son gré la forme qu'elle souhaite » (*Les 108 noms*, v. 31). Jusque dans ses dévia-

1) Dans une inscription de l'an 1219, on lit encore : « Pour traverser l'océan des existences, j'adore Târâ... » (*Matériaux...* p. 8).

2) *... piacula, quae te*
Ter pure lecto poterunt recreare libello.
(Hor., *Ep.* I, 1, 36 s.)

3) Le 6e Bouddha surhumain, Vajrasattva, a aussi 108 noms; c'est 108 hommes que Târâ sauva à la requête de Sarvajnamitra [*Târânâtha*, p. 168 (Schiefn.)]; le Kandjour a 108 divisions; dans le Tibet, la même formule écrite à l'encre rouge est 108 fois plus efficace qu'écrite à l'encre noire (*Ann. du Musée Guimet*, III, p. 76, n° 2).

4) La nature des dieux du bouddhisme est si indécise que leur sexe même et les relations généalogiques qu'ils ont entre eux varient d'un pays à l'autre. En Chine, Avalokiteçvara est une jeune fille Kouan-in; dans le Tibet, c'est de l'œil d'Amitâbha que sort Târâ; dans le Japon, elle naît d'un rayon qui jaillit des yeux de Kouan-in.

tions les plus grossières, la pensée hindoue n'est jamais tout à fait exempte de panthéisme : « Ta forme universelle est semblable au cristal qui change d'aspect quand les choses qui sont autour de lui changent (*Sragdh.*, v. 33). « Tu embrasses dans ta propre nature toutes les créatures tant mobiles qu'immobiles » (*ibid.*, v. 32). Cependant, si ses formes sont innombrables, elle a deux aspects principaux. Elle apparaît à ses adorateurs infiniment belle et bonne; mais elle est furieuse, effroyable pour ceux qu'elle déteste. On l'appelle *très terrible*, *pleine de grande fureur*, *meurtrière de créatures mauvaises*, *destructrice*, *nuit*, — mais aussi *apaisée*, *protectrice*, *douce*, etc. C'est ainsi que la çakti de Çiva s'appelle Pârvatî quand elle est bienfaisante, Kâlî (la noire) quand elle est sanguinaire. Comme la Grande Déesse des Çivaïtes, Târâ s'est dédoublée et multipliée; double, elle s'incarne dans les deux épouses du roi Srong-tsan-gampo qui fut, pour le Tibet, le Constantin du bouddhisme, et l'une des deux reines fut la Târâ blanche, et l'autre la Târâ verte; multiple, son nom est devenu collectif et a pu être attribué à toutes les compagnes des Dhyâni-bouddhas.

On se demandera ce que la déesse Târâ a eu de spécifiquement bouddhique. Sa qualité d'épouse d'Amoghasiddha tient si peu de place dans sa légende et dans son culte qu'on peut bien en faire abstraction. Ce qui reste, après cela, c'est, avec quelques épithètes[1], le fait qu'elle figure partout en compagnie de hautes personnalités bouddhiques, comme Bouddha lui-même et Avalokiteçvara, et aussi la circonstance mentionnée par plusieurs inscriptions que des vihâras étaient attachés à certains de ses temples.

Le mémoire de M. de Blonay fait partie de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Dans le choix du sujet on peut reconnaître l'influence de M. Sylvain Lévi, qui, naguère, recommandait chaudement à ses auditeurs l'étude de la littérature sanscrite du Nord. Depuis, M. de la Vallée Poussin a publié, à son tour, un texte tantrique important, le Pancakrama. Espérons que cet exemple sera suivi et qu'à force de monographies consciencieuses et érudites la lumière se fera sur cette capitale période de l'histoire du bouddhisme.

Paul Oltramare.

1) En toute première ligne Âryâ qui dans le sens de saint est l'épithète constamment donnée aux Bodhisattvas et aussi à beaucoup d'écrits canoniques. Hiouen-tsang qualifie Târâ de pou-sa (= Bodhisattva). Mais la plupart des autres épithètes n'ont rien d'exclusivement bouddhique. Bhattârikâ est un surnom de Durgâ, Bhagavatî un surnom de Durgâ et de Lakshmî; Bhâratî est une épithète toute brahmanique.

H. J. Holtzmann. — **Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie**, liv. 1 à 4 (feuilles 1 à 9 du tome I; feuilles 1 à 15 du tome II). Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1896; 1 m. 50 par livraison.

L'ouvrage dont l'éminent professeur à l'Université de Strasbourg a commencé la publication chez Mohr dans la *Sammlung theologischer Lehrbücher*, est le complément, attendu avec impatience par tous les connaisseurs, de ce *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* qui a paru dans la même collection et des deux volumes du *Hand-Commentar zum Neuen Testament* consacrés par le même auteur à l'interprétation exégétique et philologique des synoptiques et du quatrième évangile. Ce sont là autant de fruits mûrs d'une longue et belle carrière tout entière consacrée à l'étude scientifique du Nouveau Testament et du siècle apostolique, dans un incessant labeur, avec le souci constant, — et rare chez ceux qui sont devenus des maîtres — de se tenir au courant de toutes les publications nouvelles, des moindres comme des plus retentissantes contributions à la science de la Bible en tous pays, et surtout avec la sereine impartialité du savant qui n'a pas de parti pris, pas de sytème préconçu, mais qui n'hésite pas à suspendre son jugement lorsque l'exposé complet de tous les éléments de la cause ne lui paraît pas autoriser une conclusion ferme. Au lieu d'éparpiller ses forces sur toute sorte de domaines éloignés les uns des autres, M. Holtzmann a eu la sagesse de se concentrer sur une période, capitale il est vrai, de l'histoire religieuse. Au lieu de se mettre au service d'une théorie historique ou d'une doctrine ecclésiastique, il a compris que la véritable manière d'honorer l'Écriture Sainte léguée par la chrétienté primitive, ce n'est pas de vouloir y retrouver nos idées ou nos croyances, ni même d'en écarter ce qui nous semble erroné ou choquant, mais de rechercher en toute fidélité d'historien et de philologue ce que les écrivains sacrés ont enseigné ainsi que les événements dont ils témoignent. La réunion de ses travaux, dont nous venons de rappeler les principaux, constitue ainsi l'ensemble le plus complet, le plus sûr, des connaissances actuelles sur le Nouveau Testament, un incomparable bilan dont l'équivalent ne se retrouve nulle part ailleurs.

Toute médaille a son revers. Assurément M. Holtzmann déçoit parfois le lecteur qui aime les solutions nettes, claires, du goût des esprits simplistes. A force d'être scrupuleux à n'omettre aucun détail, à ne faire tort à aucune considération, il semble parfois avoir quelque peine à grouper les matériaux accumulés en une construction dont le plan se

profile aisément aux yeux des spectateurs; pour les utiliser ainsi il faudrait les tailler; or les tailler, c'est déjà en quelque mesure les changer ou les dénaturer, et M. Holtzmann est trop consciencieux pour se permettre ces altérations des faits que la composition littéraire rend presque inévitables. Peut-être l'influence de son vaste savoir sur les esprits des jeunes théologiens y perd-elle, mais la valeur scientifique de ses travaux pour les hommes du métier capables de se faire leur opinion à eux-mêmes en reçoit une précieuse garantie. Nulle part on ne trouvera données plus abondantes, plus sûres et plus désintéressées sur le Nouveau Testament, et lorsqu'il s'agit d'un pareil sujet il me semble que cette qualité prime toutes les autres.

Le *Lehrbuch derneutestamentlichen Theologie*, comme la *Einleitung* qui l'a précédé, devra donc être dans les mains de tous ceux qui veulent étudier le Nouveau Testament et connaître les travaux dont il a été l'objet. L'ouvrage se composera de douze livraisons à 1 m. 50; nous ne connaissons encore que les quatre premières [1] qui, par une étrange et fâcheuse disposition, comprennent à la fois la première partie du tome I et la première partie du tome II. Quand donc les éditeurs allemands perdront-ils cette détestable habitude de faire paraître le second volume avant le premier ou, comme dans le cas présent, de mêler sous une même couverture des feuilles appartenant à deux parties toutes différentes du même ouvrage ? Cependant, comme le prix sera élevé après la publication complète, nous engageons nos lecteurs à se résigner et à souscrire dès à présent.

La théologie du Nouveau Testament, c'est l'exposition scientifique de ce qui constitue la religion dans les divers groupes d'écrits du recueil sacré, en d'autres termes l'histoire des idées religieuses, de la conception morale du monde et de la vie telle qu'elle ressort de ces écrits. Elle présuppose l'étude critique des documents et leur interprétation philologique, c'est-à-dire une introduction qui nous renseigne sur leur nature, leur origine, leur composition, leur histoire littéraire et un commentaire qui discute le sens des passages sur lesquels on se fonde pour reconstituer la pensée, les dispositions, la vie religieuse et morale des êtres dont ces écrits émanent ou sur lesquels ils nous apportent des renseignements. M. Holtzmann, nous l'avons déjà dit, s'est acquitté antérieurement de cette double tâche. Dans son nouvel ouvrage le premier

1) Depuis la composition de cet article la quatrième et la cinquième ont été publiées.

volume est consacré au judaïsme contemporain de Jésus, à l'enseignement de Jésus et aux problèmes théologiques du christianisme naissant. Le second a pour objet la théologie paulinienne, la théologie deutéro-paulinienne, c'est à-dire émanant de disciples directs ou indirectes de Paul, et les idées des non-pauliniens, enfin la théologie johannique. Une introduction résume l'histoire des travaux antérieurs sur le même sujet et traite de la méthode qu'il convient de suivre en pareille matière.

Les fascicules que nous avons reçus ne donnent complètement que l'Introduction, la description du judaïsme contemporain de Jésus et la théologie paulinienne. Le chapitre relatif à l'enseignement de Jésus est commencé et le deutéro-paulinisme à peine ébauché. Nous ne nous occuperons ici que de ce qui est complet.

Rien ne prouve mieux la transformation considérable que les études historiques modernes ont opérée dans le domaine théologique, même dans ses parties les plus récalcitrantes à toute culture nouvelle, que le besoin universellement ressenti aujourd'hui par tous les interprètes de l'Évangile de rattacher Jésus et les apôtres à la société religieuse où ceux-ci ont vécu. Tandis qu'autrefois, sous l'empire de la tradition patristique, on se préoccupait surtout de montrer dans l'histoire évangélique la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament et que l'on torturait les textes des deux Testaments pour établir cette corrélation réclamée par l'idée dogmatique préconçue, aujourd'hui la conviction de l'action prépondérante des « milieux » s'est à tel point emparée de tous les esprits que même les supranaturalistes ne se représentent plus l'intervention divine aux origines du christianisme sans l'intermédiaire du milieu ambiant, et par conséquent ils se préoccupent de le connaître scientifiquement. Ce que les Allemands appellent « Neutestamentliche Zeitgeschichte » est un produit de l'esprit historique moderne.

Le malheur est que les documents dans lesquels on peut puiser la connaissance de ce milieu religieux et moral où le christianisme est né sont bien insuffisants et de valeur souvent contestable. L'historien Josèphe est à chaque instant sujet à caution, surtout lorsqu'il décrit la société juive de son temps; il s'agit pour lui de la faire bien voir des Romains et, sans aller jusqu'à inventer des faits imaginaires, il présente la réalité sous un jour qui n'est pas le vrai. M. Holtzmann ne recourt pas volontiers à son témoignage. Une autre source, fréquemment utilisée par lui, c'est le recueil des évangiles synoptiques. Cet usage nous paraît légitime, mais un critique moins persuadé que les évangiles reflètent à chaque instant l'image de la société juive contemporaine de Jésus pourrait

objecter, non sans quelque raison, que se servir du témoignage des évangiles pour reconstituer la situation religieuse où la tradition évangélique a pris naissance et déduire ensuite de cette reconstitution que les évangiles reflètent le milieu juif où Jésus et les premiers apôtres ont vécu, c'est tourner dans un cercle vicieux. Bien plus grave encore est l'utilisation des données du Talmud, à cause de la date très tardive de sa rédaction définitive et de l'impossibilité où l'on se trouve d'établir une chronologie quelque peu rigoureuse dans l'immense amoncellement de traditions orales ou écrites dont il se compose. Ici M. Holtzmann me paraît trop confiant. On peut admettre, dit-il, que là où les traditions donnéespar le Talmud comme contemporaines de l'ère chrétienne présentent des analogies frappantes de fond ou de forme avec des passages des évangiles ou des épîtres pauliniennes, elles sont réellement anciennes et peuvent être utilisées dans la reconstitution de la vie religieuse juive à l'époque de Jésus. Ce principe même est contestable; car les analogies de forme, tout en impliquant une origine littéraire commune, ne trahissent pas toujours une rédaction contemporaine surtout dans une littérature traditionaliste qui recourt volontiers aux expressions consacrées et dans laquelle la méthode rabbinique n'a pas varié. Quant aux analogies de fond, elles n'enrichissent guère notre connaissance du milieu évangélique; elles me paraissent beaucoup plus utiles pour la critique littéraire du Talmud que pour celle des évangiles; elles servent de critère pour reconnaître les parties vraiment anciennes des traditions talmudiques. Celles-ci n'ajoutent rien aux renseignements des évangiles qui leur servent de garantie historique, car rien ne certifie l'ancienneté des données accessoires que ces mêmes traditions talmudiques contiennent en sus des données communes.

Il y a, ce me semble, un grave danger à accorder trop d'importance aux témoignages que le Talmud attribue à des docteurs contemporains de l'histoire évangélique, c'est d'accentuer outre mesure le caractère rabbinique du judaïsme antérieur à la destruction du Temple. Après la catastrophe de l'an 70, le judaïsme, surtout dans les régions où se formèrent et se conservèrent les enseignements qui devaient être plus tard consignés par écrit dans la littérature talmudique, se recoquevilla autour de la Loi et de son interprétation rabbinique; le légalisme, le formalisme, la dialectique tout extérieure des docteurs de la Loi se développèrent de plus en plus et étouffèrent, au moins dans la production littéraire, les autres tendances du judaïsme antérieur. Plus on accorde d'autorité aux écrits talmudiques dans la reconstitution du

milieu religieux contemporain de Jésus, plus on est porté à n'y voir que le légalisme, le formalisme rabbinique, à l'exclusion de toute autre tendance. Or, il est incontestable que ce rabbinisme légaliste existait chez les Juifs longtemps avant la destruction du Temple, mais il est inexact de se le représenter dès cette époque comme la forme unique de la vie religieuse juive. Non seulement on méconnaît ainsi l'importance considérable du judéo-hellénisme, de la *diaspora* plus nombreuse que la population juive de Palestine, mais on fait tort à l'influence que ce judaïsme plus philosophique, plus libéral, a certainement dû exercer en Palestine même, ne fût-ce que par suite des relations incessantes des Juifs du dehors avec ceux de la mère-patrie. En outre, il ne faut pas oublier que la littérature juive depuis l'époque des Macchabées jusque vers la fin du Ier siècle de notre ère ne présente nullement ce caractère exclusif de légalisme formaliste que les docteurs de la Loi firent triompher plus tard. Assurément partout la Loi de Moïse est considérée comme la révélation divine par excellence, comme la charte du contrat qui unit Israël au Dieu unique, mais la vie religieuse n'apparaît nullement comme absorbée chez tous par les applications rabbiniques de cette Loi. Tantôt nous trouvons des enseignements sur la sagesse, où le moralisme des *Proverbes* et une saine et libre piété se manifestent bien plus que le légalisme ; tantôt, au contraire, nous voyons l'imagination des écrivains se délecter dans des descriptions apocalyptiques auxquelles la dévotion méticuleuse des pharisiens demeure étrangère.

Le grand danger en pareille matière est de se représenter l'état religieux du peuple juif à l'époque de Jésus comme trop uniforme. On distingue les sadducéens, petite aristocratie sacerdotale concentrée à Jérusalem, les pharisiens avec leur légalisme mesquin, et les scribes, avec leur formalisme scripturaire, et l'on a raison. Mais là où je crains que l'on sorte de la vérité, c'est quand on groupe tous les renseignements que nous pouvons glaner sur le pharisaïsme de manière à donner une image complète du pharisien accompli, et quand on déclare ensuite ce pharisien accompli le type de la presque totalité du peuple juif. Assurément le parti pharisien était de beaucoup le plus populaire et comprenait la grande majorité des Juifs palestiniens ; mais il y avait pharisien et pharisien, des nuances infinies depuis le dévot mesquin qui perdait le sens de la religion et de la morale dans les innombrables pratiques de son légalisme, jusqu'au brave homme qui, tout en admettant sans conteste l'autorité de la Loi, en prenait à son aise avec les prescriptions des rabbins et qui s'édifiait à lire ses Psaumes plus qu'il ne se cassait la tête

sur la casuistique des docteurs. J'aurais aimé que M. Holtzmann fît davantage ressortir ces nuances et ne nous présentât pas un pharisaïsme uniforme, tout d'un bloc, qui correspond peut-être à l'état d'esprit des sectaires de Jérusalem, mais qui n'était certainement pas la seule forme de vie religieuse en Galilée. Le pharisaïsme strict était inapplicable, M. Holtzmann le reconnaît (p. 134 et 136); pour la grande masse du peuple des campagnes il était inappliqué. Bien plus, M. *H.* quand il étudie la relation de Jésus avec la Loi, dit lui-même : « L'esprit juif était sur la voie de l'émancipation à l'égard du nomisme avec sa réglementation de devoirs » (p. 144). On ne s'en douterait pas en lisant le premier chapitre qui traite du judaïsme contemporain de Jésus.

Cette réserve faite, je me hâte d'ajouter que ce chapitre de 82 pages offre un tableau extrêmement instructif du judaïsme aux approches de l'ère chrétienne, qu'il est riche en renseignements de toute sorte et en observations fines. La part faite au judaïsme alexandrin, théoriquement très grande, est pratiquement un peu restreinte, mais l'auteur y reviendra sans doute dans la suite du second volume. Ici encore j'exprime un desideratum : j'aurais aimé trouver ici un parallèle entre la théologie de la synagogue palestinienne et la théologie judéo-alexandrine. Ce parallèle, je le sais, est très délicat à tracer, parce que nous manquons de renseignements historiques sur les relations du judaïsme palestinien et du judaïsme alexandrin. Je crois cependant qu'en appelant un peu de psychologie à son aide, on peut établir, sinon la filière historique de leur action et réaction réciproques, du moins la répercussion différente, mais issue d'une même poussée, de l'esprit grec dans la théologie juive sous ses deux formes principales : l'idéalisme judéo-alexandrin traduit le stoïcisme et le platonisme grecs en langage spiritualiste, la théologie palestinienne en langage réaliste. Les premiers connaissent des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, qui sont de purs intelligibles, chez lesquels la personnalité est flottante; les seconds admettent comme réellement existants dans le ciel, en réserve jusqu'au jour où leur heure de paraître sur la terre sonnera, les êtres personnels ou les objets matériels qui servent d'intermédiaires à l'action divine dans le monde. Les judéo-alexandrins et les palestiniens sont d'accord pour considérer la Loi de Moïse comme la révélation parfaite, source de toute vérité et de toute justice; les uns comme les autres l'interprètent au moyen de l'allégorie et d'une dialectique abstraite, ignorante de l'histoire et des faits concrets; mais les alexandrins font parler grec à Moïse et les palestiniens font parler araméen aux Grecs dans la mesure très imparfaite où ils les

connaissent; les alexandrins aboutissent logiquement à dissoudre la Loi et préparent sa volatilisation dans l'universalisme chrétien; les palestiniens enrichissent au contraire la Loi de toute la substance nouvelle que l'allégorie leur permet d'y introduire. Les éléments de ce parallèle se trouvent dans l'ouvrage de M. Holtzmann; il est dommage qu'il ne l'ait pas tracé. Cela me paraît une préface indispensable à l'intelligence du développement divergent du christianisme primitif dans le monde palestinien et dans la société judéo-hellénique (théologie johannique, de l'*Épître aux Hébreux*, et partiellement aussi de Paul).

L'exposé de la théologie paulinienne est plus détaillé, plus minutieux encore que celui du judaïsme contemporain. Les notes, dans lesquelles M. Holtzmann a signalé les opinions de ses principaux prédécesseurs sur les diverses questions traitées, sont plus abondantes. L'auteur ressent vivement la complexité de cette combinaison de l'hellénisme, du rabbinisme et de la piété spécifiquement chrétienne qui constitue la nature spirituelle de l'apôtre Paul et d'où est sortie la théologie chrétienne. « Paul, dit-il fort bien, est foncièrement un fils de la diaspora et a respiré dès sa jeunesse, au moins d'une façon temporaire, une atmosphère hellénique... La question qu'il s'agit de résoudre, c'est l'appréciation de l'étendue et de l'intensité de cet élément hellénique, ou plutôt hellénistique, qui modifia son éducation scolaire juive. C'est ici assurément que convergent tous les problèmes dont l'étude actuelle du paulinisme doit fournir la solution. En même temps il n'y a pas d'argument plus puissant contre la critique radicale pour laquelle toutes les épîtres de Paul sont des produits du christianisme hellénique du IIe siècle, composés d'éléments philoniens et stoïciens que cette combinaison si originale d'un fond juif et d'une culture grecque dans la personnalité de l'apôtre » (II, p. 3).

On sait quelles longues discussions a soulevées la question de l'authenticité des Épîtres pauliniennes. M. Holtzmann estime, fort sagement à notre avis, que la théologie paulinienne dans ses éléments fondamentaux ressort avec une clarté suffisante des épîtres sûrement authentiques ou des parties non contestables des lettres suspectes d'interpolations, pour que l'on ne soit pas obligé de reprendre sur chaque point les discussions critiques traitées par lui dans sa *Historisch-kritische Einleitung*. Il laisse de côté naturellement les Épîtres pastorales, dont l'inspiration est si évidemment différente de celle de Paul, qu'il faut n'avoir jamais saisi la dialectique inhérente à la pensée de l'apôtre pour les lui attribuer. Mais il se sert des quatre grandes épîtres, de celles aux Philippiens, aux Thessaloniciens et même de celle aux Colossiens. De l'Épître aux

Éphésiens il n'utilise que certaines données dont le caractère paulinien lui paraît suffisamment garanti.

Il ne se préoccupe pas non plus de la succession chronologique des Épîtres, ce qui est plus criticable, car il en résulte qu'il n'a pas tenté de reconstituer le développement historique de la pensée de l'apôtre Paul, comme l'a fait notre compatriote, M. A. Sabatier, dans ce beau livre sur saint Paul qui en est arrivé aujourd'hui à sa troisième édition. Il me semble cependant que cette méthode est la seule qui permette de saisir véritablement la pensée si vivante et si active de l'apôtre sans faire tort à aucun des éléments successifs de son histoire spirituelle. Je préfère pour la même raison l'ordre suivi par M. Sabatier dans son exposé de la théologie paulinienne : christologie, anthropologie, philosophie de l'histoire, théologie. M. Holtzmann commence par l'anthropologie, et étudie successivement la notion de la Loi, le péché et la condamnation, la conversion, la christologie, la réconciliation avec Dieu, la justice et la justification, la morale, la doctrine des mystères et l'eschatologie. Un dernier chapitre renferme une appréciation du paulinisme au point de vue religieux et moral. M. Sabatier, on le voit, est parti du fait central, capital, décisif de la carrière de Paul : la crise au cours de laquelle Paul reconnaît le Christ en celui qu'il combattait jusqu'alors; il montre ensuite comment ce fait (incontestable comme réalité spirituelle de quelque manière que l'on en explique la genèse) transforme le système théologique du disciple de Gamaliel. M. Holtzmann, au contraire, se plaçant au point de vue philosophique, dégage les éléments constitutifs de la doctrine de Paul sur les rapports naturels entre Dieu et l'homme pour expliquer comment les problèmes soulevés par cette doctrine dans l'esprit de l'apôtre trouvent leur solution dans sa conversion. L'inconvénient de ce mode d'exposition, c'est que l'on ne peut exposer les doctrines de Paul sur la nature humaine et ses rapports avec Dieu que d'après ses épîtres; or celles-ci nous font connaître sa pensée longtemps après sa conversion, c'est-à-dire sous la forme que lui a imprimée sa foi chrétienne. On peut bien déduire de ces données quelle a dû être sa conception antérieure, mais il ne me paraît pas légitime de les identifier purement et simplement avec celle-ci (cf. II, p. 53 au bas de la page : « So wenigstens », etc.). Dans le trop court paragraphe qu'il a consacré aux « prémisses métaphysiques de la christophanie », M. Holtzmann a mieux observé cette distinction. A l'exemple de M. Holsten, dont le remarquable travail *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus* reste pour nous la meilleure explication de la conversion de saint Paul, il n'a pas exposé toute la christologie ulté-

rieure de l'apôtre pour montrer quelle fut l'apparition du chemin de Damas, mais il rappelle les idées admises chez les Juifs alexandrins ou palestiniens sur l'homme céleste ou sur le Messie en réserve dans le ciel, ainsi que les représentations que l'on se faisait des êtres surhumains et nous fournit ainsi les éléments de l'apparition, antérieurs au système chrétien de Paul.

A suivre M. Holtzmann dans toutes les parties de sa consciencieuse restitution de la dogmatique paulinienne, nous nous laisserions entraîner à écrire, nous aussi, un volume. Quand on arrive au bout de cette analyse rigoureuse, qui dégage tous les coins et recoins de la pensée paulinienne, qui en fait ressortir les contradictions internes et les éléments hétérogènes en même temps que la puissante originalité et le caractère profondément individuel, on accorde volontiers à l'auteur que jusqu'à l'avènement de la critique historique moderne il a été impossible de comprendre la théologie de Paul. L'immense majorité de ceux qui ont nourri leur foi de ses écrits n'en ont pas eu une intelligence exacte. Peu leur importait, sans doute, puisqu'ils y cherchaient un principe de vie religieuse plutôt qu'un système théologique. Le système de Paul a été dès le début abandonné par ses disciples. Mais la spéculation dogmatique n'a été qu'une petite part de son activité. Son œuvre missionnaire, condensée en quelques principes simples, populaires, infiniment féconds, a été autrement importante, et ce sont ces mêmes principes qui ont été au sein de l'Église chrétienne les ferments actifs de la plupart des réformes. Quelque jugement que l'on porte sur sa doctrine, il est une chose certaine, que le christianisme n'aurait jamais été ce qu'il a été, si l'apôtre Paul n'avait pas fait de la foi en Christ, telle que son expérience religieuse personnelle l'avait saisie, le principe actif de l'établissement du monothéisme universaliste dans le monde hellénique. L'œuvre commencée par le judaïsme libéral s'est ainsi accomplie dans le christianisme.

Jean Réville.

A. Malnory. — **Saint Césaire, évêque d'Arles.** Paris, Bouillon; gr. in-8 de xxvi et 316 pages (103e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences philologiques et historiques*).

Une bonne biographie de saint Césaire d'Arles devait apporter un complément d'instruction fort utile à l'histoire troublée des églises de la

Gaule pendant la période des invasions ariennes, à cette époque où la transformation des anciennes églises gallo-romaines en églises proprement gauloises ou (si l'on veut déjà employer ce terme) gallicanes se prépare. C'est probablement au sentiment général de cette lacune dans l'histoire ecclésiastique que nous devons l'apparition à peu près simultanée de deux travaux importants sur l'évêque d'Arles : celui de M. Arnold, professeur à Breslau, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (plus de 607 pages, Leipzig, Hinrichs), et celui de M. Malnory, publié dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. L'un et l'autre portent le millésime 1894. Leurs auteurs respectifs ont consigné le résultat de longues études préparatoires, faites dans une complète indépendance réciproque. Les deux livres peuvent ainsi être contrôlés l'un par l'autre. Mais il eût été préférable que l'un et l'autre eussent pu attendre la publication d'une bonne édition des *Œuvres* de saint Césaire, promise depuis longtemps par dom Morin. Une pareille édition est la condition indispensable d'une étude complète et définitive sur ce personnage.

M. Malnory en fait lui-même en quelque sorte l'aveu dès ses premières lignes : « Les œuvres émanées de saint Césaire ou relatives à sa personne, dit-il, se trouvent encore au moment où nous publions ce travail, dispersées dans de nombreuses collections. » Il faut ajouter que le texte même de ses œuvres, surtout de ses sermons, est dans un état fâcheux, malgré le zèle déployé par les Bénédictins de Saint-Maur pour lui restituer les nombreux fragments qui lui appartiennent dans des sermons attribués à d'autres. M. Malnory se charge encore de nous expliquer les causes de ce phénomène : saint Césaire avait adopté une méthode de composition oratoire qui l'exposait tout particulièrement à ce danger ; il empruntait sans scrupule des morceaux entiers à des prédicateurs antérieurs, tels que saint Augustin ou Fauste; « c'est par le choix et la disposition des matériaux empruntés que l'auteur leur a imprimé son cachet » (p. XIII); cependant comme il avait l'honnêteté d'écrire en marge les noms des orateurs dont il utilisait les discours, ceux-ci ont été restitués à leurs véritables pères et la prédication de Césaire s'est trouvée dépouillée d'autant.

M. Malnory n'a pas pu entreprendre la reconstitution critique des œuvres de Césaire. Il déclare qu'il se servira de morceaux bien qualifiés par les manuscrits ou par le style, et se borne à indiquer la méthode à laquelle un bon éditeur devra se conformer. Mais son Introduction montre qu'il a fait pour lui-même une étude critique sérieuse des

sources et notamment des études paléographiques fructueuses, et c'est par là assurément que son livre contribuera le plus au progrès des connaissances précises sur Césaire.

Celui-ci est avant tout un homme d'église ; il a le talent de gouverner les hommes : il aime à faire des règlements et à prêcher. Son développement intellectuel est des plus ordinaires. Sa piété est celle du moine ; il représente, en face de l'invasion des barbares germaniques, l'invasion du monachisme chrétien en Gaule, dont les conséquences sociales ne sont pas moins dangereuses pour l'avenir économique du pays. Quand les hommes chez lesquels la vie morale est le plus considérable se retirent du monde, le monde se trouve appauvri de ses meilleurs éléments.

M. Malnory ne cède pas à la tentation d'exalter outre mesure le héros de son histoire. Les seules sympathies que son impartialité voulue d'historien ne réussit pas toujours à masquer, ont pour objet, moins Césaire personnellement, que l'ancienne Église arlésienne et sa primatie. Il suit l'ordre chronologique dans son récit : la jeunesse de Césaire, son stage à Lérins, les commencements de son épiscopat à Arles, la persécution (terme un peu dur) d'Alaric, l'attribution des *Statuta ecclesiae antiqua* à Césaire avec de nouveaux arguments à l'appui, le concile d'Agde (11 sept. 506), les rapports avec Théodoric le Grand, les relations avec le Saint-Siège et le différend avec saint Avit au sujet du privilège primatial, les conciles provinciaux de Césaire (ceux d'Arles, de Carpentras, deuxième concile de Vaison, deuxième concile d'Orange, de Marseille), notamment celui d'Orange, où Césaire fait signer sans discussion les propositions envoyées de Rome touchant la controverse semipélagienne, après les avoir modifiées d'une façon plus opportune que logique. Ensuite M. Malnory nous fait assister aux conciles francs d'Orléans (538 et 541). Les deux derniers chapitres, les plus intéressants, ont pour objet la prédication de saint Césaire et ses règles monastiques.

La forme, parfois un peu ample et non dénuée de répétitions, est agréable. Cette biographie se lit aisément et se recommande à l'attention des historiens ecclésiastiques.

Jean Réville.

Henry Charles Lea. — **A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church.** 3 vol. in-8° : xii-523, viii-514 et viii-629 pages. Philadelphia, Lea brothers and C°, 1896.

En recevant successivement, dans le courant de cette année, les trois

gros volumes dont nous venons d'inscrire le titre en tête de cet article, notre première impression a été celle d'une profonde admiration pour l'infatigable historien américain. Nous nous sommes rappelé en effet que c'est en 1888 qu'a paru, en trois volumes également, la magistrale « Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age », qui a fait la réputation scientifique de son auteur. Or depuis cette date récente, M. Lea a écrit plusieurs volume (*Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition*, 1890; *Superstition and force*, 1892, etc.) et de nombreux mémoires insérés dans des revues américaines, tous relatifs à l'histoire du catholicisme et des institutions de l'Église romaine, et nous savons en outre qu'il est en train de préparer une histoire de l'Inquisition en Espagne. Une si étonnante capacité de travail, et d'un travail nullement superficiel, mais méticuleux et consciencieux, devait être signalée, avant d'examiner rapidement l'œuvre nouvelle de notre sympathique écrivain.

L' « Histoire de la confession auriculaire et des indulgences dans l'Église latine » se divise en deux parties. La première (vol. I et II) traite de la confession et de l'absolution, la seconde (vol. III) des indulgences.

Dans une courte préface l'auteur se défend du reproche, qu'on ne manquera pas de lui adresser, de « battre de la vieille paille », tant le sujet de la confession et des indulgences paraît être épuisé. Mais comme il le déclare, l'étude qu'il en fait renouvelle en quelque sorte le sujet, car notre historien, dont l'extrême impartialité n'est point à démontrer, n'a voulu consulter que les documents originaux, les autorités catholiques et en particulier les ouvrages de dévotion populaire en usage dans l'Église latine.

Le premier volume renferme quatorze chapitres. L'auteur examine tout d'abord le christianisme primitif, période pendant laquelle la repentance du pécheur est seule requise pour sa réconciliation avec Dieu. Dans les siècles suivants (du IIe au Ve siècle), l'évolution du dogme et du rite commence. En ce qui concerne la discipline, il faut distinguer d'une manière très précise à cette époque la réconciliation avec Dieu et la réconciliation avec l'Église; il n'est point encore question du pouvoir des clefs, et l'évêque ne joue de rôle que dans le *forum externum*; l'Église n'exerce pas encore de juridiction dans le *forum* de la conscience. Quant à la pénitence, dans les quatre premiers siècles, elle est publique, et ce n'est qu'au milieu du Ve siècle que nous rencontrons une allusion à la pénitence privée. La pénitence est alors très sévère et l'auteur en décrit les divers stages. Un fait important sur lequel insiste avec raison M. Lea c'est que la pénitence, comme le baptême, ne pouvait avoir lieu qu'une fois

dans la vie. Quant à la réconciliation, distincte de l'absolution, elle est une fonction épiscopale. Le salut du pécheur, réintégré dans l'Église par l'évêque, est par cela même facilité, mais il n'est point assuré.

Après avoir étudié, au point de vue spécial de la pénitence, les hérésies montaniste, novatienne et donatiste, l'auteur montre, dans la question du pardon du péché, la valeur spéciale accordée à l'Eucharistie et aux messes votives : il expose ensuite la controverse pélagienne et les graves problèmes théologiques qui s'y rattachent, et aborde la question du pouvoir des clefs.

Le chapitre qui traite du pouvoir des clefs est l'un de ceux que l'auteur a composé avec le plus de soin ; on pourrait presque taxer d'excessive l'impartialité avec laquelle il a dirigé ses recherches et fixé sur le papier les résultats de ses investigations. L'Église primitive ne sait rien du pouvoir des clefs, et le silence des anciens Pères sur ce point est des plus significatifs. La première allusion à un pouvoir de pardonner le péché se rencontre dans Tertullien, qui proteste énergiquement contre une telle prétention. Du ve au vi^e^ siècle la question déjà si controversée, d'une pareille puissance, demeure dans un singulier état de fluctuation et d'incertitude. Les Fausses Décrétales tendent à établir le dogme ; nous y voyons, par exemple, saint Pierre déclarer que « les évêques sont les clefs de l'Église, qu'ils ont le pouvoir de fermer le ciel et d'en ouvrir les portes, parce qu'ils sont les clefs du ciel. » Malgré ces faux, la théorie du pouvoir des clefs ne fait que de lents progrès du ixe au xie siècle. C'est à l'Université de Paris et aux docteurs de l'école que sont dus sa propagation dans la chrétienté et son établissement. Encore les hésitations demeurèrent-elles toujours fort grandes, et fut-il nécessaire de formuler une distinction entre la remise de la coulpe et la remise de la peine.

Les six chapitres suivants sont consacrés à la confession, dont l'auteur étudie l'origine, le développement graduel et l'évolution dans les détails les plus circonstanciés. Après avoir constaté que la confession auriculaire est inconnue de l'Église primitive, au sein de laquelle la confession publique à Dieu était seule pratiquée, il montre que l'introduction de la confession privée au prêtre est fort ancienne. Saint Jérôme y fait allusion à plusieurs reprises et un canon du premier concile de Tolède en 398 prouve qu'en Espagne la confession privée était une fonction reconnue aux prêtres, du moins en ce qui concerne les vierges qui avaient prononcé des vœux. C'est au ve siècle, sous Léon Ier, que la confession privée prend en quelque sorte rang et droit de cité dans

l'Église, mais elle demeura longtemps encore purement volontaire, et par conséquent peu fréquente. Au XIIe siècle l'Église s'efforce de populariser la confession auriculaire; enfin en 1216 le concile de Latran décrète l'obligation annuelle de la confession. Depuis cette date célèbre, l'auteur expose les modifications, dans la théorie et la pratique, que le dogme a subies. Il passe successivement en revue toutes les questions complexes relatives au droit du prêtre à l'administration du sacrement de la pénitence, aux cas réservés à l'évêque et au Saint-Siège, à l'histoire du confessionnal, au secret de la confession, etc.

Avec la fin du premier volume nous arrivons à la question si grave de l'absolution. L'auteur montre que l'absolution était contenue en germe dans le principe du pouvoir des clefs, et que son affirmation n'a été que la conséquence de la proclamation de ce dogme. « Lorsque le pouvoir des clefs, dit-il judicieusement, eut été définitivement établi, lorsque la confession auriculaire eut été élevée au rang de sacrement, et que le Saint-Esprit et le pouvoir de délier et de délier eurent été conférés au prêtre dans l'ordination, il ne pouvait plus y avoir longtemps de distinction entre la réconciliation et l'absolution; toutes deux étaient également sacramentales et assuraient également au pécheur le pardon. »

Si l'Église, en élevant le rôle du prêtre, a fini par le transformer en délégué de la divinité, ce n'est point à dire qu'elle ait libéré le pécheur de toute responsabilité. C'est par les conditions requises du pécheur par l'Église pour l'absolution que débute le second volume de M. Lea. L'auteur constate tout d'abord que la foi au pardon de ses propres péchés n'est point exigée du pénitent pour en obtenir l'absolution. Ce fait établi, il expose les distinctions classiques de l'attrition et de la contrition, les querelles du jansénisme et la célèbre bulle *Unigenitus*, etc. ; il insiste en particulier sur l'obligation imposée au pécheur de la réparation et de la restitution, et sur la commutation de la restitution. Ce dernier point lui fournit l'occasion de donner les détails les plus circonstanciés et les plus curieux sur la *Santa Cruzada* espagnole. On entend par ce mot la vente d'indulgences spéciales, dites de Croisade, qui n'ont cessé d'être l'objet du commerce ecclésiastique, dans les États espagnols, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours ; l'auteur donne même le fac-simile d'une *Bula de la Santa Cruzada*, du prix de *una peseta quince céntimos*, datée de 1888, et portant la signature et le sceau de l'archevêque de Tolède. Voici, en peu de mots, la théorie de ce genre d'indulgences. Le pécheur, en principe, est tenu à la restitution des biens mal acquis; mais il arrive souvent que cette restitution ne peut se faire sans porter atteinte à l'hon-

neur de celui qui s'y soumet, qu'il est difficile de déterminer le montant de la somme à restituer, ou la personne qui y a droit, etc. Dans de pareils cas, l'Église, qui ne cesse de subir les attaques des infidèles et des hérétiques, et qui a besoin d'argent pour organiser des expéditions contre ses ennemis, a pitié du pécheur et le tient quitte à bon marché de la restitution qu'il devrait faire.

Après cet intéressant chapitre, l'auteur étudie successivement la pénitence publique et privée, l'organisation de la pénitence (et plus spécialement les pèlerinages, les aumônes, les messes), le rachat de la pénitence et les taxes de la Pénitencerie. Il passe ensuite à l'examen de la « satisfaction ». La satisfaction, qui est, théoriquement parlant, une partie essentielle de la pénitence, l'acte par lequel le pécheur satisfait Dieu, aurait dû comme telle n'être ni amoindrie ni réduite : en fait, elle n'a cessé de se relâcher, en dépit des tentatives de réforme des conciles et des rigoristes (jansénistes, etc.). C'est ce que l'auteur montre fort bien dans l'étude qu'il lui consacre.

Après avoir exposé, dans les derniers chapitres, la classification des péchés, le probabilisme, la casuistique et leur histoire, il conclut la première section de son livre par des considérations d'ordre général sur l'influence exercée par la confession. S'il relève les services que l'Église a rendus à la civilisation par cette institution, qui a contribué à éduquer les peuples barbares qu'elle a convertis, il n'a pas de peine à en faire ressortir les abus et les déplorables effets. Il insiste sur ce point dûment constaté, et d'une gravité exceptionnelle en morale, que l'objet de la confession est, non pas l'amendement du pécheur, mais son absolution. Il en résulte une moralité artificielle, factice, qui a même donné fréquemment occasion à des confessions fictives. L'auteur rappelle à ce propos cet adage espagnol, mis dans la bouche d'un pécheur qui s'inflige à lui-même la discipline : « Esto es por la vaca que hurté, y esto por la vaca que voy á hurtar » (Ce coup-ci est pour la vache que j'ai volée et celui-là pour la vache que je vais voler). Ces observations amènent l'auteur à établir, en terminant, un parallèle entre la moralité des peuples catholiques et celle des peuples protestants, comparaison corroborée par la statistique. Un index très complet, placé à la fin du tome second, facilite les recherches dans le contenu si riche de la première partie de l'ouvrage.

Avec le troisième et dernier volume nous entrons dans la seconde section de l'ouvrage, celle qui traite des indulgences. Le premier chapitre étudie les origines de cette pratique et expose les théories qui en

ont été données au sein de l'Église. L'introduction des indulgences est de date relativement récente, mais elles ont eu pour précurseurs ces commutations et ces rachats de pénitences, dont l'auteur a parlé dans ses premiers volumes, et qui remontent en fait, les uns et les autres, au pouvoir attribué aux évêques, puis aux prêtres, de changer, de mitiger, etc., l'imposition de la pénitence. Dans sa conception originelle, l'indulgence était simplement la substitution de quelque œuvre pie à tout ou partie de la pénitence infligée par le prêtre après la confession. Il n'y avait alors, en quelque sorte, que permutation entre œuvres réputées également pies, et les indulgences les plus anciennes que nous connaissons (au XIe siècle) sont toutes fondées sur ce principe. Vers le milieu du XIIIe siècle, une nouvelle conception des indulgences, qui en modifia profondément la théorie et la pratique, se développa sous l'influence de la découverte, faite à cette époque, que la Passion du Christ et les mérites surabondants des saints constituent un trésor inépuisable pour la rédemption des pécheurs et la satisfaction due à Dieu. L'indulgence devint ainsi *un bon du Trésor de l'Église* accepté en paiement par Dieu. La valeur tout à fait exceptionnelle de ce bon exige une seule main pour l'octroyer, et cette main ne peut être que celle du pape, en sorte que la promulgation de l'indulgence devient le privilège exclusif de la papauté.

Après ces recherches du plus haut intérêt sur les origines de l'institution des indulgences, l'auteur examine les discussions relatives à leur efficacité, leur étendue, leur cumul, etc. Il passe ensuite aux conditions requises du pénitent pour l'octroi de l'indulgence ; le développement de l'institution est l'objet d'un chapitre particulièrement intéressant, que l'auteur termine en y joignant les licences accordées pour atténuer la sévérité des jeûnes, sorte d'indulgence qui remonte au XIVe siècle, et qu'on appela plus tard en Allemagne du nom caractéristique de *Butterbriefe*.

Les chapitres suivants ont pour sujets : les jubilés, les derniers temps du Moyen-Age (l'église de la Portioncule, les Carmélites, etc.), l'application de l'indulgence à la mort (rachat de l'enfer, du purgatoire, etc)., la réformation, la contre-réformation, les pèlerinages et les *stations* à Rome, les ordres religieux, les confréries (le rosaire, les scapulaires, etc.), l'indulgence conférée par la consécration à des objets, l'extension et la profusion des indulgences dans les temps modernes, les indulgences apocryphes, enfin l'influence exercée par les indulgences. Le volume se termine par un appendice où sont reproduites plusieurs pièces justifi-

catives; l'auteur y a ajouté toute une série fort curieuse de *fac-simile* de bulles d'indulgences, et un index de la seconde partie.

L'aperçu très incomplet et très superficiel que nous venons de donner de l'ouvrage de M. Lea (il faudrait une brochure pour en rendre compte) aura suffi toutefois pour en faire ressortir la richesse des informations, la patience des recherches, et la variété du contenu. C'est une œuvre d'une vaste et profonde érudition, d'une critique sûre et impartiale, écrite dans un style clair et précis.

Ce qui nous frappe le plus peut-être dans ce grand travail, c'est son caractère encyclopédique; c'est, dans une certaine mesure, une histoire des dogmes de l'Église catholique. Il ne saurait en être autrement, au point de vue où l'auteur se place, d'une enquête aussi consciencieuse qu'étendue, aussi pénétrante qu'enveloppante; il s'agit d'ailleurs de doctrines capitales dans l'Église, qui touchent à toutes ses croyances, à toutes ses institutions, à toutes ses pratiques, et, s'il était nécessaire de le démontrer, il suffirait de rappeler la Réformation et les Églises protestantes, c'est-à-dire une conception religieuse toute différente, une organisation ecclésiastique diamétralement opposée, un idéal de vie chrétienne en absolue contradiction avec l'idéal que l'Église catholique a proclamé, nés de l'opposition violente que suscita, au XVIe siècle, la vente des indulgences. Le commerce des indulgences ne fut, il est vrai, que l'occasion de la Réforme, que des causes plus profondes et plus générales nous expliqueront; mais si l'opposition contre les indulgences entraîna inévitablement la dislocation de l'édifice catholique, c'est qu'elles n'étaient point seulement une plante parasite crue sur le faîte du monument; elles ressemblaient à ces lierres énormes qui ont si bien fait l'assaut des vieilles murailles, qu'on ne peut les en détacher sans abattre, du même coup, la maçonnerie qu'ils ont pénétrée.

Édouard MONTET.

H. K. CARROL. — **The religious forces of the United States,** *enumerated, classified, and described on the basis of the government census of 1890. With an introduction on the condition and character of American Christianity, by H. K. Carrol, L. L. D., in charge of the division of Churches, eleventh census.* New York, The Christian Literature Company, 1893. Un vol. in-8° de LXI et 449 pages.

Le gouvernement fédéral des États-Unis fait opérer, tous les dix ans,

le recensement général de la population. En 1890, alors que cette opération gigantesque se poursuivait pour la onzième fois, il a chargé M. Carol de dresser la statistique religieuse du pays. Cette statistique a été publiée depuis et remplit bon nombre de gros volumes; mais, avant cette publication officielle, et dès le commencement de 1893, M. Carol avait fait paraître le résumé dont nous venons de transcrire le titre et qui a été accueilli avec une juste faveur, parce qu'il offre, pour la première fois, un tableau complet, et qui semble dressé avec impartialité, de la situation et de l'importance relative des Églises des États-Unis.

Avant sa publication on ne savait, ni en Europe, ni en Amérique, rien de bien certain à cet égard. Les documents étaient rares, incomplets, suspects. Certaines Églises, il est vrai, publiaient des annuaires, des rapports, des relevés où l'on pouvait trouver des renseignements; mais, faute d'être contrôlés, ils n'inspiraient pas une confiance absolue; en bien des cas, ces renseignements mêmes manquaient absolument, de telle sorte qu'il n'existait nulle part un tableau général. A défaut de chiffres méritant confiance, on se trouvait souvent en présence d'informations singulièrement fantaisistes. Les catholiques eux-mêmes, les mieux informés parce qu'ils sont les plus centralisés, variaient de plusieurs millions dans l'appréciation du nombre de leurs adhérents. Le gouvernement n'en savait pas plus que le public. Il avait voulu faire la lumière, et en 1850, 1860 et 1870, il avait essayé de joindre au recensement civil un recensement religieux et avait chargé ses employés de relever le nombre des temples, celui des places qu'ils pouvaient contenir et la valeur des biens appartenant aux Églises. Le résultat fut nul. En 1880, le gouvernement voulut faire davantage et remit à ses recenseurs un questionnaire détaillé, comprenant un bien plus grand nombre d'articles. L'échec fut encore plus complet. On obtint une masse de renseignements, mais si étrangement mélangés et présentant un si grand nombre de lacunes qu'il fut impossible de les débrouiller et d'en tirer aucun parti. Ceci tenait à diverses causes dont voici, semble-t-il, les deux principales : Les recenseurs fédéraux ont déjà beaucoup à faire pour la statistique civile, à leurs yeux la plus importante. Les feuilles imprimées qu'ils ont à remplir comportent de très nombreuses colonnes; en leur demandant de dresser, en outre, sur d'autres feuilles, la statistique religieuse, on ajoutait à leur travail ordinaire, déjà énorme, un travail supplémentaire auquel ils pouvaient difficilement suffire. En second lieu, leur qualité de fonctionnaires, ou d'employés du gouvernement

fédéral, les rendait impropres à la tâche nouvelle qu'on leur imposait. Aux États-Unis, la liberté de conscience est entière et la séparation des Églises et de l'État absolue; la non-ingérence de l'État dans toutes les questions religieuses est, pour tous, une sorte de dogme sacré. Le citoyen américain n'admet pas qu'un fonctionnaire de l'État lui demande ce qu'il croit ou, ce qui revient à peu près au même, à quelle Église il se rattache. Quand on lui pose la question, il est fort tenté de répondre : Cela ne vous regarde pas; si l'on insiste, il invoque le premier amendement à la Constitution, lequel interdit au Congrès de se mêler des choses religieuses, et tout est dit.

En 1890, le gouvernement, éclairé par l'expérience, s'y prit de tout autre façon; il sépara absolument le recensement civil du recensement religieux et confia celui-ci à M. Carol, mettant à sa disposition les employés et les fonds nécessaires et le laissant libre d'agir à sa guise. Ne pouvant recourir à l'autorité, M. Carol s'est adressé aux intéressés, aux chefs des Églises, aux pasteurs, aux synodes, aux évêques, soit catholiques, soit protestants. Il a organisé un immense bureau de correspondance, expédiant dans tous le pays des feuilles, des cadres à remplir. Pour ne citer qu'un exemple, les protestants luthériens sont fort nombreux en Amérique et y sont fort divisés; ils comptent plusieurs synodes, mais il y a aussi nombre de congrégations isolées qui ne se rattachent à aucun synode. Pour arriver à les découvrir toutes, de façon à les faire figurer dans ses tableaux statistiques, M. Carol a fait écrire à chacun des 4,591 pasteurs luthériens des États-Unis pour lui demander si sa propre congrégation — ou telle autre dont il aurait connaissance dans son voisinage — se rattachait, ou non, à un synode. C'est ainsi, à l'aide d'une immense correspondance qu'il s'agissait ensuite de dépouiller, de classer, de contrôler, d'analyser, d'apprécier, que le très habile directeur de cette immense entreprise a réuni les renseignements qui forment la matière de son volume.

Outre les difficultés matérielles qu'elle présentait, l'œuvre se heurtait à des obstacles d'un genre tout spécial; elle soulevait des problèmes que la vieille Europe ne soupçonne guère. Qu'est-ce qu'une Église? En Europe, ce mot éveille immédiatement l'idée d'un organisme spécial, déterminé, circonscrit, facile à distinguer de toute autre chose. L'Église catholique a fourni le moule, le modèle de toutes les autres; les circonscriptions paroissiales, consistoriales, synodales, des pays protestants correspondent aux paroisses et aux diocèses catholiques. En Amérique, on est en face d'une multitude d'églises, de sociétés, d'associations, dont

beaucoup sont nées à des époques relativement récentes, dans le pays même, dans un pays où toute tradition manquait, où les vieilles habitudes n'existaient point, ou bien étaient vite oubliées par les émigrants, où, la liberté étant sans limites, la fantaisie de chacun se donne libre cours. Dès lors le mot Église n'a plus le sens concret, précis qu'il revêt pour nous. Tel groupe constitue-t-il une Église, ou bien n'est-ce qu'une association, une société? Tel autre qui prend le nom de société n'offre-t-il pas tous les caractères d'une Église? Même dans les groupes auxquels ce nom revient incontestablement, l'organisation intérieure varie tellement qu'on se trouve en présence de quantités fort difficiles à comparer, tant elles sont de nature différente.

En Europe, nous disons que dans tel pays — la Suisse par exemple — il y a tant de protestants, tant de catholiques, tant d'israélites, et les chiffres donnés, qu'ils soient ou non d'une rigoureuse exactitude, ont la prétention de comprendre la totalité de la population qui se rattache par sa naissance ou par ses convictions personnelles au protestantisme, au catholicisme, au judaïsme.

En Amérique, une seule Église — ou pour employer le mot du pays, une seule *dénomination* — compte ainsi; c'est l'Église catholique, qui donne le chiffre total de ses adhérents de tout âge et de tout sexe. Toutes les autres comptent différemment, et chacune à sa façon. Les unes donnent le nombre des personnes qui souscrivent pour les frais du culte; d'autres — et c'est le cas le plus fréquent — celui de leurs membres, ne tenant pour tels que les personnes qui ont formellement adhéré et se sont inscrites sur les registres. D'autres enfin ne comptent que le nombre de communiants.

M. Carol avait donc à calculer l'importance comparative de quantités fort différentes, et, comme les désignations varient autant que la manière de se compter, il a dû adopter des termes nouveaux, capables de s'appliquer à ces groupements qui se ressemblent, qu'il fallait rapprocher, comparer, mais qui se dénomment chacun à sa façon. Il a rejeté le terme Église, trop général, trop vague, étranger à certains des groupes qu'il devait nécessairement comprendre dans ses tableaux statistiques, par exemple la *Société des amis* (Quakers). Guidé par l'esprit pratique de son pays, il a tout simplement adopté le terme : *Organisation*. Ce qu'il a dressé c'est la liste de tous les corps religieux organisés existant aux États-Unis, quel que soit d'ailleurs leur mode d'organisation. Chaque groupe de personnes formant une paroisse, une congrégation, est, pour M. Carol, une *organisation*. Il y en avait, aux États-Unis, en 1890, 165,297.

Le nombre des organisations n'est pas le seul renseignement que M. Carol ait essayé de recueillir; sans trop entrer dans les détails, il a relevé les principaux, ceux qui devaient permettre de se faire une idée des « forces religieuses », c'est-à-dire : 1° le nombre des églises et des temples; 2° celui des places assises qu'ils offrent; 3° celui des autres lieux de cultes, des salles de tout genre où un service religieux quelconque est célébré, et des places qu'elles peuvent fournir; 4° la valeur des biens que les organisations possèdent; 5° le nombre des membres, ou des communiants; 6° le nombre des pasteurs.

Ces renseignements obtenus, il s'agissait de les classer et de les décomposer; de spécifier où se trouvent ces organisations, de qui elles se composent, à quel corps religieux elles se rattachent. Le recensement fédéral se fait par comté. M. Carol a pensé que, dans un livre destiné à renseigner le public, il pouvait s'en tenir à des circonscriptions plus vastes, et ses tableaux sont dressés par État. Ils nous apprennent combien il existe d'organisations et quelle est la valeur de leurs biens, le nombre de leurs temples, etc., etc., dans l'État de New-York, dans l'Illinois, et ainsi de suite pour tous les États. Quant aux diverses familles religieuses, aux *dénominations*, il ne s'est point risqué à les classer par ordre d'importance; il a tout simplement adopté les désignations qu'elles prennent elles-mêmes et les a classées par ordre alphabétique. Il en a trouvé 42, et son premier chapitre est consacré aux *Adventistes*, tandis que le 42e traite des *Universalistes*. Mais presque toutes les Églises, les dénominations américaines, se subdivisent en plusieurs branches, indépendantes les unes des autres et parfois ennemies. Par exemple l'Église ou Dénomination, Baptiste se partage en 13 branches ; toutes sont baptistes, parce que toutes repoussent le baptême des enfants et ne baptisent que les adultes ; mais chacune d'elles a ses principes spéciaux et forme un corps particulier. Ici l'ordre alphabétique ne pouvait guère être suivi, et, comme en général les branches diverses se sont formées par séparation du corps principal et plus ancien, M. Carol les énumère par ordre de date. Ainsi les baptistes primitifs — qui se désignent ainsi, parce qu'ils prétendent professer les principes posés à l'origine par les fondateurs de l'Église — ne figurent point sur la liste en tête des 13 divisions du baptisme, mais occupent le 12e rang, parce que leur constitution en église séparée est de date relativement récente.

Les Baptistes ne sont point, tant s'en faut, les seuls qui soient ainsi divisés; les luthériens comptent 16 branches; les méthodistes, 17 ; les quakers, 4; les mormons, 2; les catholiques, 7. Ici M. Carol ne nous

semble pas avoir été bien inspiré; il classe comme catholiques des gens qui ne le sont guère. Son chapitre v, consacré au catholicisme, comporte les subdivisions suivantes : 1° les catholiques proprement dits, de beaucoup les plus nombreux ; 2° les uniates, c'est-à-dire les grecs unis, les grecs qui reconnaissent l'autorité du Pape (14 communautés ou organisations, 13 temples, 10,850 communiants) ; 3° l'Église orthodoxe russe (12 organisations, dont 11 dans l'Alaska, autrefois Amérique russe); 4° l'Église orthodoxe grecque (1 communauté dans la Louisiane); 5° l'Église arménienne (6 communautés) ; 6° l'Église vieille catholique (4 communautés, 665 communiants) ; 7° l'Église catholique réformée (schisme récent, 8 organisations, 1000 communiants). Cette classification nous semble singulière; classer comme catholiques les orthodoxes russes ou grecs, les arméniens, c'est leur donner une qualification qu'ils n'acceptent pas et que la Papauté leur refuse.

Le spectacle de ces Églises, subdivisées en tant de branches, étonne parce qu'il heurte nos idées, notre amour de l'unité, même de l'uniformité, et l'on se demande d'où peuvent provenir ces divisions. Les causes en sont multiples et très variées. Parfois elles tiennent à des questions de langue et de race. Ainsi les luthériens. Ce sont, pour la plupart, des immigrants ou des descendants d'immigrants, venus d'Allemagne, de Danemark, de Suède, de Norvège, d'Islande, de Finlande. Tous luthériens, mais séparés par les différences de langage, ils se sont constitués en églises différentes, et ces divisions persistent. D'autres fois, c'est la politique ou plus encore les questions sociales qui amènent les divisions. Les méthodistes du nord condamnaient l'esclavage; ceux du sud le défendaient; d'où rupture. L'esclavage a disparu, mais la division persiste. Dans le sud on trouve des Églises de Blancs et des Églises de Noirs, qu'aucune divergence doctrinale ne sépare, mais entre lesquelles la question de race creuse un abîme.

Voilà bien des causes de division; la plus fréquente de toutes, c'est le dogme. Dans toutes les Églises d'Amérique on voit se manifester les deux tendances qui partout divisent la race humaine ; dans toutes il y a, à des degrés plus ou moins prononcés, une droite et une gauche ; d'un côté les conservateurs, de l'autre les progressistes. La plupart des Églises, ayant pour fondement ou pour drapeau un formulaire dogmatique, un *Credo* qui souvent date de loin et ne répond guère à l'esprit du jour, ceux qui voudraient le maintenir dans toute sa rigueur et ceux qui voudraient le réviser, ou réclament la liberté de l'interpréter d'une façon un peu large, n'arrivent pas facilement à s'entendre. En Europe, le même

phénomène se manifeste, mais de vieux souvenirs, des traditions séculaires en neutralisent souvent l'effet; toute séparation, tout schisme est considéré comme regrettable, voire même condamnable. En Amérique, il n'y a ni vieilles traditions, ni vieux souvenirs; les mœurs, l'opinion n'opposent aucun obstacle à ces séparations ; loin de les blâmer, on est plutôt disposé à les regarder comme des preuves de la sincérité et de la réalité des convictions, et l'on ne s'étonne pas de les voir se multiplier.

Quelques *dénominations* pourtant y échappent. Ce sont celles qui n'ont pas adopté de *Credo*, de formulaire doctrinal, de confession de foi. Ainsi les congrégationalistes, chez lesquelles chaque paroisse, chaque communauté est chez elle maîtresse souveraine dans toutes les questions d'organisation, de discipline, de foi, et qui n'ont pas de confession de foi commune, imposée à tous. Ils comptent 4,868 *organisations*, 4,736 temples, 512,771 communiants. De même, les disciples (7,246 paroisses, 641,000 communiants); les universalistes (956 paroisses. 49,194 communiants); les unitaires (421 paroisses, 424 temples, 68,000 communiants).

Nous avons déjà dit que, en 1890, il existait aux États-Unis 165,297 congrégations, ou paroisses, régulièrement organisées. Le nombre des églises, temples, salles de culte, était de 142,639. Celui des membres inscrits, ou des communiants, était de 20,618,307, soit presque le tiers de la population totale du pays. La valeur des biens des églises, meubles et immeubles, y compris, bien entendu, les édifices : temples, presbytères, etc., est évaluée par M. Carol à 3 milliards 400 millions de francs, sur lesquels l'État, le budget, l'impôt n'ont pas fourni un centime.

Le système des Églises américaines, de ne compter que les membres inscrits, ou même les communiants, a singulièrement compliqué la tâche de M. Carol et risque d'égarer l'opinion, surtout en Europe où nous avons coutume de compter tout autrement. Ainsi il y a, aux États-Unis, 142,000 écoles du dimanche. On nomme ainsi un service spécial destiné aux enfants, moitié culte, moitié catéchisme, et qui se fait partout le dimanche, presque toujours le matin. D'après une statistique qui ne date pas de 1890, mais s'applique à 1895, ces écoles du dimanche comptaient 13,033,175 élèves. Tous ces enfants, qui n'ont pas encore communié et ne sont pas admis à s'inscrire sur les registres, restent en dehors des tableaux statistiques. Il faut ajouter que nombre de personnes adultes, qui ne sont inscrites nulle part, n'en fréquentent pas moins le culte.

Des recherches considérables, des calculs comparatifs très serrés ont amené M. Carol à constater que chaque communiant inscrit représente

en moyenne 3 adhérents 1/2. D'où ce résultat final, dont l'indication clôt naturellement notre résumé de son livre : Les États-Unis comptaient, en 1890, 62,622,250 habitants, qui se partageaient ainsi : 49,630,000 protestants; 7,362,000 catholiques; 500,000 non chrétiens (israélites, bouddhistes, etc.), et environ 5,000,000 de personnes ne se rattachant à aucun culte, soit qu'elles les rejettent tous sciemment, soit qu'elles vivent dans l'indifférence, soit qu'il ait été impossible de vérifier leur religion.

Étienne COQUEREL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Brede Christensen. — **Egypternes forestillinger om livet efter doeden i forbindelse med guderne Ra og Osiris.** — Christiania. Aschehoug et Cie.

Sous ce titre vient de paraître en Norvège un livre remarquable sur les idées des anciens Égyptiens relatives à la vie d'outre-tombe. Comme l'auteur s'est décidé à en publier une traduction en langue française, on ne veut ici qu'en annoncer l'apparition.

L'auteur arrive sur bien des points importants à de nouveaux résultats. Sa thèse renferme beaucoup d'observations originales, et comme ses affirmations reposent sur des études approfondies des textes, son travail semble devoir être pris en sérieuse considération. On y trouvera une conception du *ka*, différente de celle qui a été admise jusqu'à présent ; une interprétation, un peu osée, de l'Amenti ; de nouvelles descriptions des enfers égyptiens et des drames qui s'y déroulent. L'auteur propose des interprétations nouvelles sur Atef, sur la signification de la tête d'Osiris et de l'œil de Horus, sur la connexion de l'astrologie égyptienne avec l'idée d'Osiris, enfin sur les propriétés d'Osiris en qualité de dieu céleste.

A. Aall.

A. Lincke. — **Die neuesten Rübezahlforschungen, ein Blick in die Werkstatt der mythologischen Wissenschaft.** — Dresde, v. Zahn et Jänsch. In-8°, v-51 pages. 1896.

Dans cette intéressante brochure, qu'il a fait précéder d'une introduction un peu touffue où il tente d'exposer en un tableau d'ensemble l'état des études de l'histoire religieuse, de mythologie comparée et de folk-lore, M. Lincke s'est efforcé d'établir, à la suite de MM. Cogho et Regell, l'origine germanique de ce personnage mythique, aux multiples aspects, qui figure sous le nom un peu énigmatique encore de Rübezahl dans les légendes des Riesengebirge. Il considère comme inacceptable l'étymologie donnée par Veckenstedt, qui interprète le mot de Rübezahl par *ryba cal* et le traduit par « Empereur des poissons » ; il se refuse à admettre l'origine slave du nom de Rubezahl comme de sa légende et à voir en lui un dieu des eaux ; il ne croit pas non plus qu'il faille le ranger dans

la catégorie de ces êtres surnaturels qui, d'autre essence que les hommes, n'ont jamais figuré cependant dans l'Olympe germanique, et hantent les mines, les montagnes et les bois : les kobolds, les elfes, les lutins, etc. D'après lui, ces légendes ont été importées en Silésie de l'Allemagne du Sud et le personnage qui y joue le rôle essentiel est un dieu des vents, l'une des multiples formes de Wotan, à demi confondu avec le dieu de l'orage, Donar. Le nom qu'il porte, et qui est venu sans doute remplacer un nom plus ancien, doit se traduire par « queue de navet ». Il ne faut point être surpris de cette dénomination bizarre, le navet joue un rôle important dans un grand nombre de mythes et de pratiques rituelles; il semble qu'ici il soit un symbole de l'inépuisable force génératrice de la nature et qu'il donne très naturellement son nom à l'un des nombreux aspects de Wotan-Donar, qui est fréquemment envisagé comme dieu de la fécondité. Rübezahl serait en même temps un dieu des vents, le génie de la végétation, et on pourrait retrouver dans le nom qu'il porte les traces d'une sorte de symbolisme phallique. Les analogies, d'après M. L., sont au reste frappantes entre ce génie des montagnes silésiennes et l'Hermès grec ; leurs fonctions et leurs attributs sont presque semblables.

Si M. L. soutient l'origine germanique, et plus particulièrement sud-germanique, de la légende mythologique de Rübezahl, il admet cependant qu'il a pu et dû s'y infiltrer des éléments venus d'ailleurs, et surtout des éléments slaves; il croit pourtant que les tentatives pour établir une sorte d'identité entre Rübezahl et le dieu slave Svantovit n'ont pas été heureuses.

Il étudie les relations qui unissent la légende qu'il a prise pour objet spécial de son mémoire avec celle du Chasseur de la Nuit ou Chasseur sauvage (*Wildjäger*) qui tient une si large place dans le folk-lore allemand, et il recherche si ce Chasseur sauvage n'est pas lui aussi une forme de Wotan. Il croit pouvoir répondre par l'affirmative et il examine particulièrement les légendes saxonnes où le Chasseur de Nuit apparaît sous le nom de Dietrich de Berne.

M. L. n'a pas toujours été fidèle à la méthode prudente qu'il recommande avec juste raison : il s'est parfois laissé entraîner bien loin par de séduisantes mais périlleuses analogies ; il a affirmé bien souvent là où il aurait été sage de ne donner que comme une hypothèse plausible la solution à laquelle il s'arrêtait, il a trop cédé en quelques passages au plaisir de tout expliquer par la théorie à laquelle il s'est rangé, même ce qui est en contradiction évidente avec elle, mais il n'en faut pas moins louer ce mémoire qui dénote une connaissance approfondie de la mythologie germanique et où se révèle, en même temps qu'une érudition très vaste et de très bon aloi, un sens très subtil, trop subtil quelquefois, des multiples liens qui unissent les uns aux autres les divers mythes et les diverses légendes.

Il faut surtout féliciter M. L. d'avoir résolument renoncé à se servir des matériaux que lui fournissaient des recueils à demi-littéraires comme ceux de

Prætorius et de Musæus et de ne puiser les faits qu'il s'est assigné pour tâche de coordonner et d'interpréter que dans l'étude des monuments figurés, des documents historiques d'une authenticité certaine, et dans des traditions fidèlement recueillies de la bouche même du peuple.

L. MARILLIER.

P. WENDLAND. — **Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben.** — Letpzig. Teubner. 75 p.

La brochure de M. Paul Wendland est le tirage à part d'un mémoire publié dans le XXII[e] tome supplementaire des *Jahrbücher für classische Philologie.* C'est un ardent et incisif plaidoyer en faveur de l'authenticité du traité philonien *De Vita contemplativa* et de l'existence réelle des thérapeutes. M. Lucius, qui a jadis eu l'audace de reléguer l'écrit au IV[e] siècle, le considérant comme un apocryphe du monachisme chrétien en quête d'ancêtres, est fort malmené. On ne se serait pas attendu à voir de si vives passions se déchaîner à l'occasion des thérapeutes.

La dissertation de M. Wendland est excellente. Il me semble bien que la cause de l'authenticité est définitivement gagnée après ce travail et celui de M. Conybeare, *Philo about the contemplativelife* (Oxford, 1895). M. Massebieau, dans deux articles de cette Revue (t. XVI, 1887), a eu le mérite de rétablir le premier la vérité sur ce point. Les deux écrits récents du philologue anglais et du philologue allemand achèvent la démonstration. L'etude critique des manuscrits atteste l'existence du traité de la Vie contemplative dans la plus ancienne collection d'écrits philoniens dont on puisse établir l'existence. L'atmosphère de philosophie morale dans laquelle se meut l'auteur du traité est pénétrée des principes cyniques et stoïciens du I[er] siècle, au contraire tout à fait étrangère à l'époque où le monachisme chrétien prit son essor. La comparaison du style et du vocabulaire avec ceux des autres traités de Philon dénote l'identité d'auteur. L'hypothèse de la rédaction par un chrétien désireux de placer la vie monastique sous un patronage ancien autorisé est invraisemblable, puisque Philon ne put être une autorité pour les chrétiens qu'après le IV[e] siècle, lorsqu'il passa pour s'être lui-même converti au christianisme. Dans ce cas, l'écrit aurait manqué son but, puisqu'il ne recommandait nullement une vie monastique du genre de celles qui furent pratiquées par les chrétiens. Au contraire, les traits proprement juifs de l'association des thérapeutes sont nombreux : ils ont le canon juif, considèrent la Loi de Moïse comme le texte sacré par excellence et consacrent leur vie entière à l'étudier ; chez eux la prédication est libre ; leurs usages rituels sont juifs.

Si la description des thérapeutes est de Philon lui-même, il faut bien reconnaître qu'il ne les présente nullement comme une association imaginaire, inventée par lui pour servir d'illustration à sa philosophie religieuse. D'après M. Wend-

land, les thérapeutes ne sont pas des philosophes; Philon présente leurs doctrines et leurs pratiques en les interprétant selon son propre système, mais ce n'est pas ce système qui a donné naissance à l'association; celle-ci lui est antérieure. Pour notre critique, les thérapeutes sont avant tout des Juifs d'Égypte qui se consacrent à l'étude de la Loi, à l'écart du monde impur, tout comme, d'après les papyrus publiés par Brunet de Presle, il y avait des ermites auprès du Sérapeum à Memphis ou, d'après le stoïcien Chaeremon (Porphyre, *De abstinentia*, IV, 6, 7), il y avait en Égypte des prêtres menant une vie ascétique qui offre de grandes analogies avec celle des thérapeutes.

L'interprétation de M. Wendland est ingénieuse, mais elle ne s'élève pas au-dessus de l'hypothèse. Il peut bien défier ses critiques d'en donner une meilleure; cela ne prouve pas encore que la sienne soit bonne. Je ne vois pas pour ma part pourquoi on la préférerait à celle de M. Massebieau qui accentue davantage le caractère philosophique de l'association. La seule chose qui paraît bien établie, c'est qu'il a dû y avoir un groupe de thérapeutes et que l'existence d'une société de ce genre dans le milieu judéo-hellénique de l'Égypte au Ier siècle n'est pas impossible, puisque nous trouvons à la même époque et dans le même pays des phénomènes analogues. Mais il est imprudent de chercher à préciser davantage et de vouloir déterminer s'ils étaient plus philosophes que docteurs de la Loi ou plus docteurs de la Loi que philosophes.

JEAN RÉVILLE.

G. KRÜGER. — **Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?** — Fribourg. Mohr.; petit in-8° de 80 p.; 1 m. 20.

— **Die Entstehung des Neuen Testamentes.** — Fribourg. Mohr; 2e édition; gr. in-8°; 26 p.; 60 pf.

La brochure de M. Krüger relève plutôt de la pédagogie théologique que de l'histoire. Professeur de théologie à Giessen, il est frappé de voir combien les étudiants se désintéressent souvent du cours d'histoire des dogmes et il pense, non sans raison, que cela tient à la manière dont la disposition de ce cours est comprise dans les facultés. De ce qui devrait être la reproduction de la vie même de la pensée religieuse chrétienne dans le passé, on fait une compilation aride de noms et de doctrines. Il faut, d'après lui, se placer strictement au point de vue historique et prendre hardiment son point de départ dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ, pour étudier ensuite les concepts successifs dans lesquels les chrétiens ont exprimé l'impression que cet enseignement et cette vie leur ont faite et l'interprétation qu'ils en ont donnée. La condition première d'une bonne histoire des dogmes est ainsi de distinguer nettement entre le dogme et la religion.

En France, nous n'avons pas à craindre l'indifférence des étudiants à l'égard de l'histoire des dogmes. L'immense majorité de notre jeunesse ne se doute même pas qu'il y ait une histoire de ce genre. Au point de vue laïque qui est celui de la Revue, nous ne pensons pas qu'il y ait une manière spéciale de faire l'histoire des dogmes. Il faut lui appliquer la méthode historique et critique comme à tous les événements ou phénomènes du passé. La seule question est de déterminer ce qu'il faut entendre par « dogmes » et dans quelles limites par conséquent il faut en circonscrire l'histoire. Si l'on ne comprend sous ce nom que les doctrines officiellement consacrées par une autorité ecclésiastique, l'histoire des dogmes ne traitera que des doctrines qui ont réussi à prévaloir; elle aura une étendue moindre que celle de la théologie. Mais comment faire l'histoire des dogmes sans faire aussi celle des hérésies et comment apprécier la valeur et la signification des doctrines qui, dans chaque confession, sont parvenues à la dignité du dogme, sans signaler en même temps celles qui n'ont pas eu l'adhésion de la majorité. Une institution comme l'Église est caractérisée à chaque époque de son évolution aussi bien par ce qu'elle repousse que par ce qu'elle adopte. La véritable histoire des dogmes tendra toujours à se confondre avec l'histoire de la spéculation chrétienne.

La seconde brochure de M. Krüger est une conférence pour le public étranger aux études critiques sur la formation du canon, destinée à le familiariser avec les résultats acquis à l'histoire en cette matière. Elle s'inspire des travaux de Holtzmann, Jülicher et Weiss.

JEAN RÉVILLE.

REVUE DES PÉRIODIQUES

LE JUDAISME POSTBIBLIQUE

Revue des Études juives, t. XXXI-XXXII (1895-1896).

I. M. Joseph Lehmann termine (n° 61) son étude sur les *Sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla.* Une de ces Mischna porte qu'à une certaine époque, au lieu de dire, au temple de Jérusalem, dans la bénédiction finale : « Béni soit Dieu pour toute la durée du monde » (le mot *olam*, qui signifie *éternité* dans l'hébreu biblique, a pris, plus tard, le sens de *monde*), à cause de certains hérétiques, on ordonna de prononcer la formule : « d'un monde à l'autre ». Ces hérétiques sont les Sadducéens, qui n'admettaient pas la croyance en un monde futur, et ceux qui imposèrent dans le temple même aux prêtres sadducéens cette réforme étaient les Pharisiens, dont l'autorité, en matière religieuse, était acceptée par leurs adversaires. — Au dire de la même tradition, il fut décidé qu'à l'avenir les Israélites se salueraient en prononçant le nom divin. D'après M. Lehmann, cette mesure était également une protestation contre les Sadducéens, connus pour leur orgueil et leur raideur. Les Pharisiens, dit M. Lehmann, qui ajoute une foi entière aux assertions de Josèphe, prônaient la douceur et l'humanité et voulaient faire triompher leur esprit.

II. La valeur des témoignages qui nous restent sur le service du temple de Jérusalem et la date de la victoire des Pharisiens dans le temple font justement l'objet d'un travail très remarquable, bien qu'aventureux en certains points, de M. Büchler, dont M. Blau rend longuement compte dans le même fascicule (*Die Priester u. der Cultus im letzten Jahrzent des jerusalemischen Tempels*). Pour M. Büchler, c'est en l'an 63, à la suite de la chute du grand prêtre Anan, que les Pharisiens devinrent tout-puissants dans le sanctuaire : l'aristocratie sacerdotale, qui ne s'occupait plus des sacrifices et ne venait au temple que pour s'emparer des revenus des prêtres ordinaires, fut remplacée par des prêtres pharisiens. On créa l'emploi de *segan*, chargé de surveiller le grand prêtre lors de son service et quand il avait l'occasion de faire prévaloir les rites sadducéens. Ce *segan* était lui-même assisté de membres du tribunal choisis parmi les Pharisiens. Tout ce que les Pharisiens soutenaient contre leurs adversaires dans le cérémonial fut appliqué, et ces cérémonies furent célébrées avec une grande pompe. La thèse de M. Büchler aurait besoin d'être plus solidement

assise, c'est ce que montre, entre autres, M. Epstein dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1895).

III. M. Blau essaie d'établir (n° 62) l'*Origine et l'histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent.* Le germe du culte liturgique chez les Juifs serait l'institution de la lecture publique de la Loi. On ne sait pas quand furent établies ces lectures systématiques, mais on peut prouver qu'elles furent fixées d'abord aux fêtes, puis aux néoménies, aux sabbats et, enfin, aux réunions synagogales du lundi et du jeudi. Mais on voulut lire la Loi tous les jours, de là l'institution de la récitation du Schema. Ce paragraphe du *Deutéronome* (vi, 4-9) se lisait déjà dans le temple, après le sacrifice du matin. Or, ce sacrifice ne pouvait avoir lieu qu'après le lever du soleil. Cette circonstance est, pour M. Blau, un trait de lumière qui révèle les motifs du choix de cette lecture. Le parsisme était influent alors en Judée : pour mettre en garde le peuple contre l'adoration du soleil, les autorités religieuses décidèrent la proclamation quotidienne de l'unité de Dieu. — M. B. néglige d'apporter les preuves de la vogue des idées perses en Palestine à cette époque nébuleuse qu'il oublie de déterminer. — On se borna tout d'abord à la formule : « Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un ! ». A ces mots le peuple répondait : « Béni soit à jamais le nom de la gloire de son règne ! » Plus tard on ajouta les quatre versets suivants. Ensuite, ce fut le tour des versets 13-21 de *Deutér.*, xi. Au lieu de supposer que ce paragraphe ait été joint au premier parce qu'il en répète textuellement les termes, conjecture des plus vraisemblables, M. Blau veut qu'il ait été choisi comme une protestation contre les idées helléniques, parce qu'il traite des récompenses attachées à l'accomplissement des devoirs de fidélité et d'amour envers Dieu. Cette explication permettrait de dater l'introduction de ce morceau dans la lecture rituelle du temple. Enfin, plus tard, à ce fond vint s'ajouter *Nombres*, xv, 37-41. Comme il y est parlé de la délivrance de l'Égypte, on voulait, en évoquant ce souvenir, entretenir les espérances d'Israël souffrant sous la domination romaine. Tout cela est bien hasardeux, tout autant que le principe qui guide M. B. dans cette reconstruction de l'histoire de la liturgie, à savoir que le culte synagogal tire son origine du culte du temple.

IV. Une tradition, admise sans conteste, veut que Hillel, un des plus fameux rabbins du Ier siècle avant l'ère chrétienne, ou des premières années de cette ère, et l'ancêtre de la famille des Patriarches, descendît du roi David. M. Israel Lévi soumet à une critique rigoureuse cette prétendue tradition. Il montre qu'en fait, ni Hillel ni aucun de ses descendants, ni aucun de leurs contemporains, avant Juda le Saint, ou Rabbi (fin du IIe siècle), ne se doutent de cette extraction illustre, et cependant en différentes circonstances, surtout dans les luttes des Hillélides avec leurs collègues de l'école, l'affirmation de cette origine aurait réprimé toutes les oppositions. C'est un rabbin, ami de Juda le Saint, Lévi, qui, le premier, s'avise du fait en prétendant qu'un rouleau généalogique trouvé à Jéru-

salem, — lequel contient des noms de rabbins de la fin du IIIe siècle, — aurait assigné au Patriarche le roi David comme ancêtre. Et encore cet anoblissement ne se présente-t-il que timidement, Juda le Saint lui-même n'ose pas s'en parer sans réserve. M. Israël Lévi croit que cette découverte d'un parchemin si précieux pour Juda le Saint est due au désir qu'avaient les familiers de sa maison de fermer la bouche aux rabbins babyloniens, et particulièrement à R. Hiyya, le contradicteur habituel du Patriarche, qui vantaient la noblesse de l'Exilarque de Babylonie, lequel s'attribuait une origine davidique.

V. M. MARTIN SCHREINER, *Contributions à l'histoire des Juifs en Égypte*, étudie, d'après des textes arabes inédits, la condition des cultes juif et chrétien en Égypte, selon les théologiens musulmans.

VI. M. G.-A. KOHUT a réuni un grand nombre de versions du chant populaire *Had gadia* (le chevreau mangé par le chat, mordu par le chien, etc.) et des « 13 paroles de vérité ».

VII. M. W. BACHER retrace (nº 63) l'activité scientifique de M. Joseph Derenbourg.

VIII. Dans un mémoire sur l'histoire de la fête de Hanoucca, ou des Macchabées, M. SAMUEL KRAUSS avait soutenu que cette solennité fut célébrée tardivement comme une fête des femmes, en souvenir d'une persécution subie par les femmes juives au temps des Romains. Lucius Quietus aurait établi en Judée le *jus primæ noctis*, et l'affranchissement de cette servitude aurait été commémoré, vieilli de plusieurs siècles pour diverses raisons. M. Israël Lévi (nos 61 et 62) avait démonté pièce par pièce l'échafaudage des combinaisons de M. Krauss et fait voir que toute cette histoire n'est qu'une fable, sans la moindre attache avec la réalité. M. K. réplique dans le nº 63, avec des arguments empruntés à une dialectique que M. Israël Lévi n'a pas jugé utile de rétorquer.

IX. M. ABRAHAM DANON (nos 63-64) commence la publication d'un recueil de romances espagnoles chantées encore aujourd'hui en Turquie par les femmes juives. Ce sont des chansons emportées d'Espagne par les Juifs lors de l'expulsion de 1492.

X. La plus ancienne prière du Rituel juif est le *Schemonè-Esré*, ou Dix-huit bénédictions. M. ISRAEL LÉVI s'efforce de prouver que les auteurs de ce morceau ont systématiquement voulu ignorer l'existence du temple de Jérusalem et des prêtres, qu'ils ont laïcisé la bénédiction sacerdotale, que l'éclosion de cette prière est la manifestation d'un coup d'état religieux : la prière est opposée au culte des sacrifices, et la synagogue dressée contre l'autel, enfin, que dans ses parties les plus récentes, elle est dirigée contre les Sadducéens, le parti aristocratique et hasmonéen. Cette hypothèse est confirmée par les Psaumes de Salomon écrits au lendemain de l'entrée de Pompée à Jérusalem, et où se retrouvent les mêmes idées, les mêmes attaques contre les Sadducéens, la même théologie et les mêmes aspirations religieuses. Les Dix-huit bénédictions dans leurs parties les plus récentes, ne contenant aucune imprécation contre les ennemis extérieurs, sont antérieures même au Psautier de Salomon.

XI. M. Büchler recherche les différentes sources des chapitres des *Antiquités* de Josèphe qui relatent les événements rappelés par la fête de Hanoucca, les persécutions d'Antiochus Épiphane et la révolte des Macchabées. Il arrive à ces conclusions. Dans sa *Guerre judaïque*, son plus ancien ouvrage historique, Josèphe n'utilise ni le Ier ni le IIe Livre des *Macchabées*, mais puise à une source qui concorde avec Diodore et Nicolas de Damas, lesquels procèdent de Polybe ou de Posidonius. Les *Antiquités* sont indépendantes de la *Guerre* et ne se rencontrent avec elle que dans les citations d'un document grec utilisé dans l'un et l'autre ouvrage; les *Antiquités* copient des morceaux entiers du Ier livre des *Macchabées* et ne les corrigent que lorsqu'ils sont en contradiction avec le document grec, qui aurait pour auteur Nicolas de Damas. Le IIe livre des *Macchabées* est d'accord sur beaucoup de points de détail avec la *Guerre* et les ouvrages historiques grecs; il a donc subi quelque peu l'influence de Polybe et de Posidonius.

XI. M. Israel Lévi croit avoir trouvé mentionné le nom de la ville de Bari dans la *Pesikta Rabbati*. Si sa conjecture était admise, ce serait un témoignage de plus que le livre aurait été écrit dans l'Italie méridionale et l'on comprendrait mieux l'infiltration des conceptions chrétiennes dans la théologie de l'auteur.

XII. M. I. L. rend compte, dans le même numéro, de la trouvaille qui vient d'être faite d'un fragment d'une version hébraïque de l'*Ecclésiastique*. D'après M. Schechter, l'éditeur de ce texte, cette version, qui offre des variantes sérieuses avec le grec et le syriaque, serait l'original même. M. Israël Lévi doute du bien-fondé de cette conclusion et croit qu'avant de se prononcer, il faut attendre la publication de neuf autres chapitres de la même version qui seront édités prochainement par M. Neubauer.

*
* *

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums

(39e et 40e années, 1895-1896).

I. M. J. Théodor (1895, p. 432 et 481) a terminé son examen critique des versions du *Midrasch Bereschit Rabba*, le plus ancien commentaire agadique de la *Genèse*.

II. M. S. Poznanski (*Miscellen über Saadja*, p. 441) recherche quels sont ces « juifs » qui, au rapport de Saadia, théologien du xe siècle, croyaient à la métempsycose et admettaient que les prophéties ont été accomplies durant l'existence du second temple. Pour Jellinek et M. Kaufmann, ce seraient les Judgania, disciples d'un certain Juda; pour Rappoport et Schmiedl, les Caraïtes; pour MM. Bacher, Guttmann et Schreiner, ce seraient des Juifs isolés ne formant pas une secte. M. P. combat ces diverses hypothèses et lève la difficulté à l'aide du témoignage de Kirkisani, auteur caraïte du xe siècle. D'une part, à ce qu'il rapporte, les Ananites acceptent la métempsycose, d'autre part, des Caraïtes du Khorasan et de Médie tiennent pour acquis que le Messie est déjà

venu et que le temple dont les prophètes annoncent le rétablissement est celui qu'a bâti Zorobabel. Ce sont donc des sectes caraïtes que vise Saadia.

III. M. H. HIRSCHFELD (p. 460) achève ses additions et rectifications au texte arabe du *Guide des égarés* de Maïmonide, édité par Munk.

IV M. J. BASSFREUND, dans sa description des mss. hébreux de la Bibliothèque de Trèves, rend compte d'un rituel de prières ms. type du rituel français au moyen âge (p. 492).

V. M. ALEXANDRE KOHUT, décédé en 1894, avait commencé la description du rituel des Israélites yéménites. Il reproduit leurs formules d'actes religieux et civils (p. 542) rédigés en araméen et en arabe.

VI. On sait qu'il existe un Targoum (traduction araméenne) du Pentateuque appelé hiérosolomytain et dont des fragments seulement nous sont parvenus. On a pris longtemps ces morceaux pour de simples variantes à la traduction attribuée faussement à Jonathan ben Ouzziel. M. BASSFREUND consacre à ces fragments une étude des plus complètes et que nous croyons définitive (*Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Verhæltniss zu den anderen pentateuchischen Targumim*) (1895-96). Après la critique des opinions de ses devanciers, M. B. établit que les anciens possédaient un Targoum hiérosolomytain sur tout le Pentateuque, qui n'était ni le Pseudo-Jonathan ni le Targoum fragmentaire, mais qui a été utilisé par l'un et par l'autre. Le Targoum fragmentaire le suit plus fidèlement que le Pseudo-Jonathan. Ces fragments sont, en réalité, des additions au Targoum Onkelos (babylonien), mais ils reflètent les idées et l'exégèse de ce Targoum. Quant au Targoum hiérosolomytain, dont ils s'inspirent aussi, il n'a pu être composé avant la deuxième moitié du VIIe siècle. Les fragments et le Pseudo-Jonathan sont au plus tôt du VIIIe siècle. — Les théologiens qui demandent à ces traductions des renseignements sur les idées juives au temps de Jésus sont maintenant avertis de la valeur de ces documents.

*
* *

The Jewish Quarterly Review (t. VII et VIII).

I. On a ici même rendu compte d'une Apocalypse d'Abraham publiée, d'après deux versions grecques, par M. Montague Rhodes James. M. K. KOHLER (*The Pre-talmudic haggada*, n° 28) y voit l'œuvre d'un Essénien. Cette apocalypse offre avec les *agadot* rabbiniques des analogies sérieuses, mais, d'un autre côté, elle ressemble en tant de points à l'Apocalypse d'Adam, à celle de Pierre et à divers apocryphes dus à des sectes chrétiennes, qu'il est bien difficile de se prononcer sur la religion même de l'auteur. A plus forte raison est-il téméraire d'en faire un Essénien. Feu Jellinek aimait, lui aussi, à retrouver un peu partout les traces de l'activité littéraire de ces fameux ascètes, qui ne nous ont malheureusement rien laissé.

II. M. Michael Adler publie un spécimen d'un commentaire critique du Targoum des Prophètes.

III. M. W. Bacher analyse un chapitre de Kirkisani sur les sectes juives. Ce chapitre, édité par M. Harkavy, est une mine de renseignements sur les nombreuses sectes, particulièrement d'Asie, qui se rattachaient au Caraïsme. L'auteur est un guide auquel on peut se fier, et, quoique Caraïte lui-même, il juge ses coreligionnaires avec impartialité. Son témoignage complète ou rectifie les notions généralement admises jusqu'ici. Les détails qu'il fournit sur les *Magarites* méritent d'être relevés. Leur nom « gens de la caverne » vient de ce qu'ils prétendent avoir trouvé leur livre dans une caverne ou de ce qu'ils vivent dans ces retraites. Leur livre préféré est celui de l'Alexandrin ; il est intitulé *Sèfer Yadoua* ou *Yaddoua* (« connu » ou Jaddua). Ils expliquaient allégoriquement beaucoup de passages de l'Écriture et croyaient que le monde a été créé par des anges. D'après M. Harkavy, cet Alexandrin serait Philon, ce que corrobore l'ensemble des caractères de cette secte.

IV. M. G. Sacerdote établit que le poète Emmanuel de Rome, l'ami du Dante, a imité, dans le neuvième chapitre de son encyclopédie théologique, le *Trésor* de Peire de Corbiac, édité par Sachs.

V. M. S. Schechter (t. VIII, nos 29 et 31), *Some aspects of rabbinic theology. IV. The Law*; *V. The Torah in its aspect of Law*, continue d'esquisser à grands traits la théologie juive, en redressant les idées fausses qui la dénaturent. La Tora n'a pas, dans l'esprit des rabbins, le sens étroit qu'on lui prête d'ordinaire et ne désigne pas seulement le légalisme.

VI. M. C. G. Montefiore reproduit le discours qu'il a prononcé devant la Société théologique de l'Université de Glasgow (*On some misconceptions of Judaism and Christianity by each other*).

VII. M. F. C. Conybeare (nos 30 et 31) collationne le texte grec du Testament des fils de Jacob avec la vieille version arménienne.

*
* *

Revue sémitique (4e année, 1896). — Dans le numéro d'avril, M. Joseph Halévy expose son opinion sur l'*Influence du Pentateuque sur l'Avesta*. Il nous confie tout d'abord que c'est lui qui a converti James Darmesteter à sa théorie. Il se croit donc tenu de répondre aux objections dirigées contre sa conception des rapports de l'*Avesta* avec le *Pentateuque* et spécialement la *Genèse*. S'emparant de concessions faites par M. Bréal (*Journal des Savants*, décembre 1893 et janvier 1894) à quelques-unes des conclusions de Darmesteter, M. Halévy soutient que l'*Avesta* ne peut à la fois avoir été emprunteur et prêteur, que « la composition du *Pentateuque* et de l'*Avesta* ne peut s'être faite en même temps et avec l'entente mutuelle des deux rédacteurs ». Les divergences de l'*Avesta* avec le *Pentateuque* s'expliquent facilement, et l'on discerne les raisons des modifications apportées de propos délibéré par le rédacteur de l'*Avesta* au texte qu'il

utilisait. — On nous permettra de dire, à notre tour, en passant, les doutes que nous laisse la brillante hypothèse de Darmesteter. Comment s'est faite cette adaptation des récits du *Pentateuque*? Est-ce au moyen du livre lui-même, que l'auteur avait sous les yeux ou qui lui était traduit par quelque rabbin? Poser la question, c'est la résoudre : non, l'*Avesta* ne trahit aucun emprunt scripturaire. Ces fraudes pieuses se reconnaissent toujours à des *lapsus*, auxquels ne peuvent échapper les plus habiles adaptateurs. Il faut donc rester dans le vague et admettre que l'auteur a recueilli des récits oraux. Pour cela, il faut négliger une considération importante. A l'époque où Darmesteter place les relations du rédacteur avestéen avec les rabbins, l'Histoire sainte n'était plus réduite au simple récit de la Bible, elle se compliquait de toutes les broderies produites par l'imagination des agadistes. Elle aurait donc passé à l'écrivain sous une forme analogue à celle que Mahomet a acceptée. Or, il n'en est rien. D'autre part, on ne s'expliquerait pas que l'auteur eût laissé inutilisés tant de traits autrement intéressants pour lui que ceux dont on parle et qu'en particulier, de toute l'histoire de Moïse, de la Révélation du Sinaï et du contenu de la Loi, il n'eût gardé que le cadre dans lequel se présente la législation : Dieu parlant à un homme.

ISRAEL LEVI

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le cours d'Histoire des Religions professé au *Collège de France*, par M. *Albert Réville*, sera consacré cette année à l'*Islamisme*.

A l' *École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses*, le programme des conférences pour l'année 1896-1897 est composé de la façon suivante :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *Marillier* : Les rites du mariage (Amérique du Nord), les mardis, à 9 heures. — Mythes et traditions relatifs à un déluge (Asie, Afrique, Europe), les samedis, à 1 heure et demie.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : Les idées religieuses de la Chine avant Confucius et les Origines du Taoïsme. — La religion dite *des Incas* dans la région nord de l'Amérique du Sud avant le siècle de Colomb, les jeudis, à 2 heures un quart. — Explication de la Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Exercices pratiques sur la recherche des termes philosophiques des Chinois dans leurs principaux dictionnaires, les lundis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. *Foucher* : Explication des Vedânta-Sûtras, les lundis, à 4 heures et demie.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. *Amélineau* : Explication des textes gravés sur le sarcophage de Séti Ier, les lundis, à 3 heures. — Explication de textes coptes, les mercredis, à 3 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Explication de l'histoire de Joseph (*Genèse*, XXXVII à L), les lundis, à 3 heures un quart. — Les légendes locales et leur importance dans l'histoire du peuple d'Israël, les vendredis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Le messianisme dans les écrits talmudiques et midraschiques, les mardis, à 4 heures. — Explication du Pirké Rabbi Éliézer, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Baidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les vendredis, à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *André Berthelot* : Cultes du Péloponèse, les mardis, à 1 heure et demie et à 2 heures et demie.

IX. *Littérature chrétienne.*

1° Conférence de M. *A. Sabatier* : Histoire de l'Église de Corinthe, les jeudis

à 9 heures. — Explication des documents à l'appui, les jeudis, à 10 heures.

2° Conférence de M. *Eugène de Fayé* : Explication des livres III et IV du *De Principiis* d'Origène. Examen de sa conception du libre arbitre et de sa théorie de l'Inspiration des Écritures, les mardis, à 4 heures et demie. — L'École catéchétique d'Alexandrie. L'œuvre de Clément, notamment dans ses rapports avec la philosophie grecque, les jeudis, à 11 heures.

X. *Histoire des Dogmes.*

1° Conférence de M. *Albert Réville* : La Christologie dite *johannique* dans les livres du Nouveau Testament, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. *Picavet* : Le Περὶ ψυχῆς d'Aristote (l. II), explication et comparaison avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à 8 heures. — La métaphysique antique et la théologie chrétienne chez Albert le Grand, saint Thomas, Vincent de Beauvais, les vendredis, à 4 heures troi quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. *Jean Réville* : Étude de documents anciens relatifs à l'apôtre Pierre. Histoire et légende, les mercredis, à 4 heures et demie. — Histoire de la théologie critique moderne, les samedis, à 4 heures et demie.

XII. *Histoire du Droit Canon.* — M. *Esmein* : La prescription et la coutume en droit canonique, les samedis, à 2 heures et demie. — L'œuvre canonique d'Yves de Chartres, les mardis, à 10 heures.

COURS LIBRES

1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire de l'Église syriaque* : Histoire des Églises nestoriennes depuis le milieu du ve siècle, les mercredis et les samedis, à 2 heures.

2° Conférence de M. *A. Quentin* sur la *Religion assyro-babylonienne* ; Les origines de la Religion Babylonienne d'après les documents les plus anciens, les lundis et les samedis, à 5 heures et demie.

3° Conférence de M. *G. Raynaud* sur les *Religions de l'ancien Mexique* : Les documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredis, à 1 heure trois quarts.

Le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses, sur l'exercice 1895-1896, qui vient de paraître (dépôts chez Leroux et chez Fischbacher), contient une étude de M. *Picavet* sur *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire,* destinée à rectifier le jugement erroné que l'on porte généralement depuis Cousin sur Roscelin. Ce ne fut, dit M. Picavet, ni un héros, ni un martyr, mais un chrétien tenant à rester orthodoxe. Il importe de ne pas attribuer au nominalisme de Roscelin toute la portée et tout le développement du nominalisme du xive siècle. Il faut distinguer les temps.

Le Rappport mentionne la création d'une nouvelle conférence sur l'*Histoire*

du Judaïsme talmudique et rabbinique confiée à notre collaborateur M. *Israël Lévi*, professeur au Séminaire israélite et rappelle en ces termes les motifs qui ont déterminé cette création : Depuis la disparition de la conférence de M. Joseph Derenbourg dans la IVe section de l'École des Hautes-Études, le Talmud et l'histoire du Judaïsme rabbinique n'étaient plus étudiés nulle part dans l'enseignement public. L'importance du rôle du Judaïsme postbiblique comme intermédiaire entre les civilisations de l'antiquité et notre civilisation médiévale a décidé le Conseil (de la Section) à demander au Ministre de bien vouloir combler cette lacune en affectant à cet ordre d'études la nouvelle conférence dont la création avait été décidée, de préférence à d'autres parties de l'histoire religieuse dont l'adjonction au programme de la Section serait désirable, mais ne peut pas encore être effectuée, faute des ressources nécessaires. »

Nous relevons dans ce même Rapport quelques chiffres qui témoignent de la prospérité de l'enseignement. Il a été tenu vingt-huit conférences d'une heure ou de deux heures par semaine, pour lesquelles trois cent dix-huit élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. La grande majorité (238) appartient à la nationalité française; 80 inscrits sont étrangers et se répartissent entre dix-neuf nationalités différentes. Ce sont les Anglais, les Suisses, et les Américains qui sont le plus fortement représentés parmi les étrangers.

La Scolastique médiévale. — M. Picavet et les élèves, diplômés et titulaires, de sa Conférence à l'École pratique des Hautes-Études (Section des Sciences religieuses), constituent une *Société pour l'étude de la scolastique médiévale.*

La Société se propose de faire connaître les idées philosophiques, religieuses et scientifiques du moyen âge, en déterminant ce qui lui vient de l'antiquité, ce qui lui appartient en propre et ce qu'il a transmis aux temps modernes. Ses membres publieront des monographies, des revues ou analyses d'ouvrages, des textes inédits ou constitués avec de meilleurs manuscrits, non encore utilisés.

La cotisation annuelle est de 3 francs. Tous les adhérents recevront, à des conditions spéciales, les livres, brochures, tirages à part, textes, etc.

Les adhésions et les demandes de renseignements doivent être adressées à M. Picavet, 3, rue Cretet, Paris.

* * *

On a posé, le 24 septembre, une plaque commémorative sur l'humble maison de Tréguier où est né Ernest Renan. Elle est en granit de Kersanton et porte cette inscription :

Ernest Renan
de l'Académie française
Administrateur du Collège de France
Ancien élève du collège de Tréguier
est né dans cette maison
le 28 *février* 1823.

Au-dessous est incrusté dans la pierre le médaillon de Chaplain.

La cérémonie d'inauguration a été très simple et d'un caractère tout intime. En présence de la famille de Renan et de quelques amis, M. Guillerm, maire de Tréguier, a prononcé un bref discours où il rappelait en quelques mots précis et vigoureux les titres de l'illustre écrivain à l'admiration de ses compatriotes. M. Ary Renan l'a remercié et avec lui la municipalité trécoroise pour la délibération qu'elle a prise et qui prouve que la ville de Tréguier n'était point oublieuse de la gloire de ses enfants et sait honorer ses morts; il a exprimé le ferme espoir que ce premier hommage rendu dans sa ville natale à la mémoire de son père n'est que le présage d'un hommage plus complet et vraiment digne de lui; un jour sur la grande place s'élèvera sans doute sa statue auprès de l'antique cathédrale.

Au banquet qui a réuni le soir quelques-uns de ceux qui ont gardé un culte pieux à l'homme d'accueillante, cordiale et délicate bonté, d'âme haute et noble qu'a été Renan, on a rappelé ses premiers succès d'écolier, sa curiosité déjà en éveil, son avidité de savoir, alors qu'il était encore l'élève docile et appliqué de ses vieux maîtres du collège de Tréguier, auxquels il avait gardé jusque dans sa vieillesse une sorte d'affectueuse vénération, et l'on a évoqué le souvenir de cet autre banquet qu'il avait présidé naguère (en 1884), dans ce même Tréguier et où il avait exprimé le vœu de dormir son dernier sommeil dans le cloître paisible, bercé par le bruit lointain de la mer, en une humble tombe où seraient inscrits ces seuls mots : *Veritatem dilexi.* Ce fut en effet la devise de sa vie entière et c'est pour y avoir été plus pleinement fidèle peut-être qu'aucun autre qu'il a été accusé par tant d'esprits d'une trop étroite et trop fruste simplicité, de ne chercher pas la vérité avec toute l'ardente candeur et la sincérité des hommes qui l'aiment par-dessus toutes choses. La vérité a des aspects multiples, il voulait les embrasser tous, il chercha toujours en toute loyauté à ne laisser échapper à ses prises nulle parcelle de cette connaissance de l'univers et de l'homme, de cette intelligence du réel et de l'idéal à la fois, qui seule, à ses yeux, donnait à la vie sa valeur et sa dignité. C'est cette passion de la vérité intégrale, de la vérité complète, en la variété infinie de ses modes divers, qui l'a rendu suspect auprès de quelques-uns qui ne pouvaient le comprendre, de se soucier plus encore de la beauté des idées que de leur exactitude rigoureuse. Nul homme cependant n'eut plus que lui le respect des faits, le respect aussi de la raison et de la dignité de la pensée. Et sa vie entière est l'éloquent commentaire de la devise qu'il avait choisie.

L. M.

*
* *

Publications diverses. — M. Leroux a édité en tirage à part *Le Livre de la Chasteté*, composé par Jésusdenah, évêque de Boçrah, publié et traduit par J.-B. Chabot (extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de l'École fran-

çaise de Rome, t. XVI). Jésusdenah, évêque nestorien de Boçrah, mort vers la fin du VIIIe siècle, avait composé, au dire de 'Ebedjésus, un ouvrage intitulé *Livre de la Chasteté* dans lequel il racontait la vie des fondateurs des couvents de l'Orient. M. Chabot a trouvé, à Rome, entre les mains d'un prêtre chaldéen, une copie de cet écrit, qui n'était mentionné dans aucun catalogue des manuscrits syriaques des bibliothèques de l'Europe. C'est cette copie, accompagnée d'une traduction française, qui forme l'objet de la présente publication. L'ouvrage contient 140 courtes notices biographiques sur autant de pieux personnages qui ont ou fondé des couvents ou écrit sur la vie monastique. Tous les noms postérieurs au milieu du Ve siècle sont ceux de nestoriens. Plusieurs de ces notices ont une réelle importance parce qu'elles permettent de fixer la date des écrivains qui en sont l'objet, ou de déterminer exactement la situation de plusieurs couvents dont le vrai site était encore inconnu. C'est un utile complément à l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga, publiée par M. Budge il y a quelques années.

*
* *

M. l'abbé Levesque, bibliothécaire du Séminaire de Saint-Sulpice, a trouvé un manuscrit inédit de *Bossuet* contenant le second traité sur les *États d'oraison*. On sait qu'il n'en avait été publié qu'un seul, qui, d'après les déclarations mêmes de l'auteur, devait être suivi de quatre autres : le second devait exposer les principes communs de l'oraison chrétienne, le troisième les principes des oraisons extraordinaires, le quatrième les épreuves et les exercices ; le cinquième devait expliquer les sentiments et les locutions des saints docteurs pour achever la réfutation des faux mystiques, c'est-à-dire du quiétisme. Or ces quatre derniers traités n'ont jamais paru et l'on croyait qu'ils n'avaient jamais été composés. Cette conclusion est erronée en ce qui concerne le second. M. l'abbé Levesque, en effet, établit dans la *Quinzaine* (livr. d'octobre) l'authenticité du manuscrit retrouvé par lui, d'une part en retraçant l'histoire de ce manuscrit et en le comparant avec ceux de la Bibliothèque Nationale, d'autre part en montrant que le premier traité vise déjà plusieurs passages du second. Il suppose que la publication fut arrêtée après le premier, par suite de l'apparition des *Maximes des Saints* de Fénelon. Pour réfuter ce nouveau mysticisme, moins vulnérable que celui des quiétistes, il fallait d'autres armes et une argumentation nouvelle. Les *États d'oraison* furent interrompus et la seconde partie, déjà composée, ne fut pas publiée.

J. R.

*
* *

M. Maurice Blondel a fait paraître dans le *Revue de Métaphysique et de Morale* (juillet 1896) une intéressante étude sur le *Christianisme de Descartes*. Il a mis à profit, avec les documents anciennement connus, le texte pré-

cieux du manuscrit de Göttingen publié par M. Adam dans la *Revue bourguignonne de l'Enseignement supérieur* (1895, n° 1). D'après lui, ce ne fut pas seulement un respect extérieur et de commande que professa Descartes pour les enseignements et les pratiques de l'Église; sa foi et sa bonne foi, selon l'expression de M. Liard, lui paraissent également hors de doute. Il attribue d'ailleurs aux croyances chrétiennes de Descartes un rôle capital dans le développement de sa philosophie. Adversaire passionné de la théologie scolastique, il rompt toute solidarité entre elle et la foi. Il se refuse à spéculer sur les questions de pure théologie, mais il n'inaugure pas la philosophie séparée, il affirme la nécessité de la foi et son christianisme est précisément ce qui permet à son positivisme scientifique de prendre dans son système le développement presque illimité qu'il y a trouvé. La conception médiane en laquelle s'équilibrent ces deux ordres de pensées, c'est une sorte « d'agnosticisme immanent à la méthode de l'évidence et à la justification absolue de l'entendement. » Les vérités de foi surpassent la lumière naturelle de la raison et la raison est l'instrument universel, aussi l'entendement humain est-il hétérogène par rapport à l'entendement divin. Dieu est nécessairement conçu comme incompréhensible et il peut faire infiniment plus que nous ne saurions déterminer. Cette critique négative qui soustrait à notre entendement le domaine de l'infini, réservé à Dieu seul, accessible par révélation seule et pour la volonté seulement, a pour effet de projeter dans le champ de la connaissance vraiment positive tout le reste. Et nulle contradiction ne demeure possible entre son système rationnel et sa foi positive. « Mais le réalisme de la foi le ramène par des habitudes de pensée dont il ne pouvait se déprendre tout d'un coup au réalisme de la philosophie, après même que son christianisme à lui l'avait orienté vers une sorte de phénoménisme positiviste. » C'est là l'explication de ce fait que tour à tour il se dérobe et se prête à la conciliation formelle de la raison et de la foi.

*
* *

Dans un autre opuscule intitulé : *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la methode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*[1], M. Blondel a essayé de définir les rôles respectifs et les frontières de la philosophie et de la religion (qu'il identifie en fait avec le catholicisme). La fonction religieuse de la philosophie se limite, d'après lui, à nous faire sentir à la fois l'absolue nécessité du surnaturel pour la pensée et la vie humaines et son inaccessibilité pour l'homme, purement homme, réduit à ses seules forces. La raison ne saurait se suffire à elle-même ni donner aux objets nécessaires de notre foi la réalité et la vie, elle ne saurait nous révéler les croyances et les maximes qui doivent fournir à nos âmes un aliment et à notre conduite une direction, mais elle peut et doit déterminer quelles conditions

1) Saint-Dizier. Imprimerie J. Thévenot, 1896. In-8°, 86 pages.

doivent remplir ces croyances et ces maximes pour satisfaire aux exigences de notre cœur et de notre pensée. Le domaine de la métaphysique demeure ainsi distinct à la fois de celui de la science et de celui de la foi et ce rôle de la philosophie reste essentiel, puisque seule elle peut légitimer une foi qu'elle est hors d'état de nous fournir. Cette tentative de rénovation de l'apologétique catholique par le recours aux méthodes de la philosophie critique est extrêmement intéressante, mais il est étrange de voir ainsi identifier les formules dogmatiques du catholicisme avec l'idée même de la religion et l'on est frappé des changements qu'apporterait dans l'agencement des parties de cet édifice savamment et fortement construit une vue plus historique de la formation et de l'évolution des dogmes. Il faut noter les remarques très fines et très profondes de l'auteur sur la conception que s'est faite l'École de la portée de la raison et des relations du dogme et de la philosophie.

L. M.

*
* *

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 26 *juin* : M *Théodore Reinach* cherche à montrer qu'une loi d'Élis, découverte à Olympie sur bronze, frappait de diverses peines le *sacrifice humain*. Comme cette loi date de l'an 600 environ, elle témoigne de la persistance prolongée de ce genre de sacrifices chez les Grecs.

— *Séance du* 3 *juillet* : M. *de Mas-Latrie* consacre un mémoire à prouver qu'il n'y a jamais eu d'évêché latin à Cérines dans l'île de Chypre.

— *Séance du* 10 *juillet* : M. *Oppert* communique la traduction d'un texte cunéiforme du Musée Britannique publié par le P. Strassmaier (Nabon. n° 428), provenant de la trésorerie du temple du Soleil à Sippara. On y trouve des comptes de loyers des terrains du Soleil, datant du mois d'août 563. Il y avait là une espèce d'œuvre pie avec ses poids, ses mesures, sa monnaie propres.

— *Séance du* 24 *juillet* (c.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*) ;

M. *Le Blant* annonce qu'il a reçu de M. Dobrusky, directeur du Musée national de Sofia, les estampages de deux inscriptions gravées sur marbre et qui ont été trouvées en 1894, lors du percement de la rue Positano. + *Hic positu est Demetrius diaconus.* — — *Decius hic famulus* (*sancti*) *Andrae* +. — Une seconde lettre du même savant signale la très récente découverte, entre les murs de l'ancienne basilique de Sainte-Sophie, le palais de la Sobranié et l'imprimerie de l'État, de trois tombeaux en maçonnerie qui contenaient une fiole de verre, des fibules en bronze et quelques monnaies, de Valens à Justin II. Dans l'enceinte d'une église située près de la même basilique et dont les substructions avaient été mises au jour en 1888, on a découvert ces trois autres inscriptions chrétiennes : + *Hic requiescit Florentia virgo* +. — + Ενθα κατακιτε Μαραι παρθενος +. — + Ενθα κατακιτε Αμμουκις απο Σεληνουντος +. — Ces

inscriptions paraissent devoir être classées vers le ve ou le vi^e siècle. L'*F* du mot *famulus* de la seconde épitaphe affecte la forme d'un E; M. Le Blant ne l'a pas encore trouvé ainsi tracé avant l'an 488. Le même mot *famulus* suivi, comme ici, d'un nom de saint au génitif, se trouve sur des marbres du ve ou du vi^e siècle. — M. Le Blant signale enfin, d'une manière particulière, un objet rencontré en 1893. Il provient d'un tombeau enfoui dans l'abside de la basilique de Sainte-Sophie. Ce sépulcre, que recouvrait une large dalle, contenait des ossements décomposés, des restes de broderie en or et une petite *capsa* d'argent fermée à clef, haute de 7 centimètres sur 8 de large. La première de ses faces est décorée d'un monogramme constantinien; celle du revers, d'un monogramme cruciforme; les côtés portent des ornements géométriques. Cette *capsella* contenait de la terre, ou plutôt, selon M. Dobrusky, du terreau provenant de la décomposition de matières organiques. M. Le Blant incline à penser qu'il s'agit ici d'une boîte à reliques ensevelie avec le mort.

M. *Camille Jullian*, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, expose que, selon certains historiens, il y aurait eu sous la dynastie des Sévères, au début du iiie siècle, un réveil des nationalités, peut-être même de la nationalité celtique. Il est de nouveau question des druides; les mesures gauloises remplacent les mesures romaines sur les bornes milliaires. Peut-on trouver trace de cette renaissance nationale dans l'empire gaulois de Postume? On l'a dit et on a allégué pour preuve le culte particulier rendu par Posthume à *Hercule*. Ce culte est manifesté par divers types de monnaies. Sur l'un de ces types, Hercule est appelé *comes Augusti* : c'est un dieu romain. Sur l'autre, il accomplit douze travaux : c'est l'Héraklès gréco-romain. Sur le troisième, enfin, il est appelé *Deusoniensis* et *Macusanus* : ce sont des épithètes tirées de localités des bords du Rhin. Au reste, sur ces monnaies, Hercule est figuré à la romaine. Donc il n'existerait aucune preuve du culte d'un Hercule gaulois par Postume. C'est l'Hercule gréco-romain dont Postume, ainsi que Commode, ainsi que Maximien, remet la religion en honneur. Jusqu'à nouvel ordre, on n'a aucune preuve que les influences celtiques aient agi sur l'empire gallo-romain du iiie siècle.

MM. Boissier, Perrot et Deloche présentent quelques observations.

M. *Clermont-Ganneau* discute les noms propres et le sens général d'une inscription bilingue, grecque et palmyrénienne, datée de l'an 21 p. C. qui a été copiée à Palmyre par divers voyageurs et, jusqu'à ce jour, lue et interprétée d'une façon inexacte. Il établit, par la comparaison du texte grec rectifié et du texte sémitique, que le nom d'homme *Bollha* doit être expliqué par « Bôl-leha », « celui dont le dieu Bol efface les péchés » et il traite à ce propos la question de la date de l'institution de Palmyre en colonie romaine et de la fondation du sénat palmyrénien.

M. l'*abbé Sourice* commence la lecture d'une étude topographique sur l'ancienne Alexandrie.

— *Séance du 14 août* : M. *Héron de Villefosse* communique une curieuse inscription trouvée à Saint-Paulien (Haute-Loire) : *Saluti generis humani Sergius Primus posuit merito.*

— *Seance du 21 août* : Le P. Scheil envoie de Constantinople, par l'intermédiaire de M. Maspero, des extraits de lettres adressées au XXIIIe siècle avant J.-C. par Hammourabi, roi de Babylone, à son vassal Sinidinnam, roi de Lara. L'un de ces fragments mentionne les statues divines données à ce dernier pour le récompenser « de sa vaillance au jour de la défaite de Koutour-Lahgamar ». Ce document établit définitivement l'historicité du *Khodor-Laomer* mentionné au chapitre XIV de la *Genèse*, que M. Pinches avait déjà cru retrouver sur deux tablettes babyloniennes. Sinidannam avait été détrôné par Koutour-Mabouk, roi élamite comme Khodor-Laomer, et par Rim-Sin, fils de Mabouk. Réfugié auprès de Hammourabi, il aida ce prince à vaincre Rim-Sin et fut rétabli sur le trône de Lara en qualité de vassal.

— *Séance du* 28 *août* : (c.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*) :

M. *Heuzey* rend compte des résultats de sa mission à Constantinople, d'où il a rapporté au Musée du Louvre les *monuments chaldéens* que M. Paul Cambon, ambassadeur de France, a obtenus de la générosité du sultan Abdul-Ḥamid, monuments qui, pour la plupart, remontent aux plus lointaines origines de la civilisation asiatique. En voici la nomenclature : 1° un bétyle on galet sacré autour duquel Eannadou, le roi de la stèle des Vautours, a inscrit la relation de son règne; 2° une grande lame de bronze ou de cuivre, en forme de fer de lance et ayant 90 centimètres de longueur, portant un lion gravé avec le nom d'un très ancien roi du pays de Kish ; 3° une tête de taureau en bronze aux yeux incrustés de nacre et de lapis; 4° deux fragments d'une stèle sculptée, dont l'inscription contient le nom de la ville d'Agadé; 5° quatre grandes tablettes d'argile, de la deuxième dynastie de la ville d'Our; 6° un choix de vingt tablettes plus petites, mais d'un intérêt historique exceptionnel en ce qu'elles fournissent, pour la première fois, plusieurs dates authentiques des règnes de Sargon l'Ancien et de son fils Naram-Sin, qui vivaient vers 3800 avant J.-C. Ce fait est établi par un travail opéré sur plusieurs milliers de fragments, et, à ce sujet, M. Heuzey prend date en lisant une note dans laquelle M. François Thureau-Dangin, attaché à sa mission, déchiffre et traduit la plupart de ces documents. A côté des campagnes entreprises contre le pays d'Elam, d'Erech, de Goutti, d'Amourrou (la Syro-Palestine), on y trouve des faits archéologiques d'un intérêt exceptionnel, comme « la reconstruction du temple de Bel à Niffer », et surtout « l'édification du temple d'Anounit à Babylone », première mention historique connue de cette grande cité asiatique. — Le président, au nom de l'Académie, félicite M. Heuzey de l'heureux résultat de sa mission à Constantinople. — M. Oppert fait ressortir l'importance capitale de ces découvertes qui remontent au XXXVIIIe siècle avant J.-C. — S'appuyant sur des texte sprécis, il repousse l'identification

avec Sargon Ier du nom d'un roi qu'on ne peut lire que Bingani-San-eres. Ce dernier a pu être le fils de Sargon Ier et le prédécesseur immédiat de Naram-Sin, fils du même Sargon. — M. Menant dit ne pouvoir que s'associer au justes observations de M. Oppert, qu'il avait déjà développées dans un mémoire, que des circonstances particulières l'ont empêché de publier.

ITALIE

M. Giovanni Mercati a fait connaître dans les *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* (vol. XXXI), sous le titre *Un palimpsesto Ambrosiano dei salmi esapli*, l'importante découverte qu'il a faite de fragments considérables des *Hexaples* d'Origène avec la disposition originale de l'œuvre. Ce sont les Psaumes XVII, 26-48; XXVII, 6-9; XXVIII, 1-3; XXIX; XXX, 1-10 et 20-25; XXXI, 6-11; XXXIV, 1-2; 13-28; XXXV, 1-5; XLV; XLVIII, 1-6 et 11-15; LXXXVIII, 26-53. La première colonne renfermant le texte hébreu en caractères hébraïques manque, mais comme la seconde qui contient la transcription hébraïque a été conservée, on peut en partie reconstituer la première. Les autres colonnes (3o texte d'Aquila; 4e de Symmaque; 5o des Septante; 6o de Théodotion) sont conservées. Jusqu'à présent on n'avait retrouvé aucun fragment complet des Hexaples. C'est dans le texte primitif, en minuscule du xe siècle, d'un palimpseste (Cod. O, 39) du XIIIe siècle, que M. Mercati a fait cette belle découverte.

HOLLANDE

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne nous envoie le programme suivant de ses prochains concours :

I. Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1897 :

1o Exposer et apprécier les principes de la philosophie critique et de la philosophie spéculative; indiquer leur portée relativement à la philosophie de la religion.

2o Exposer ce qui, dans la réforme du XVIe siècle dans les Pays-Bas, est national et ce qui est international.

II. Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1898 :

Décrire et juger au point de vue religieux, chrétien et protestant, le courant mystique ou le « nouveau mysticisme » qui depuis plusieurs années se manifeste avec force et en diverses manières, non seulement par la fondation d'associations théosophiques, mais spécialement aussi dans les lettres et les arts.

Les mémoires couronnés reçoivent un prix de 400 florins, en espèce ou sous forme de médaille, au choix. La Société les publie dans sa collection. Les

manuscrits doivent être écrits lisiblement en caractères latins et peuvent être rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Ils doivent être adressés franco de port, avec une devise et sans nom d'auteur, à M. H. P. Berlage, docteur en théologie, pasteur à Amsterdam.

Le Gérant : E. Leroux.

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

LA RELIGION ET LES ORIGINES DU DROIT PÉNAL

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

M. R. Steinmetz — **Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe**[1].

Le livre de M. S. R. Steinmetz est certainement au nombre des beaux livres que la science ethnologique et sociale a produits dans ces dernières années. Peut-être y aurait-il quelque emphase à voir dans cette œuvre la constitution d'une nouvelle science ou la révolution d'une science ancienne. Mais tel quel, l'ouvrage est d'une telle ampleur, un tel nombre de faits y est amassé, une telle honnêteté scientifique préside à leur groupement, une telle justesse et un tel bon sens dirigent toutes les inductions, ces inductions sont tellement prudentes et donnent si exactement la physionomie totale de l'ensemble des faits constatés, que la lecture du livre entraîne l'admiration non seulement du travail, mais encore de l'ouvrier. Le problème posé est si intéressant, la discussion est si importante et touche de si près les questions religieuses, qu'une étude analytique de ce livre s'impose, qu'une étude critique se justifie.

I

ÉTUDE ANALYTIQUE

1. *La méthode.* — Tout l'effort de M. Steinmetz a été et est encore dans ses plus récents travaux d'instituer une recherche honnête et exacte; il y a admirablement réussi parce qu'il s'est forgé

1) *Ethnologische*, etc. *nebst einer psychologischen Abhandlung uber Grausamkeit und Rachsucht.* II[e] v., Leyde. S. E. V. Doesburgh, 1892. I[er] v., Leyde et Leipzig. O. Harrassowitz, 1894. (Le deuxième volume, contenant la plupart des faits proprement juridiques, a paru le premier et a servi à l'auteur de thèse de doctorat en droit.)

lui-même une méthode faite tout entière de conscience et de scrupules scientifiques, parce qu'il l'a suivie avec la plus constante application. Il faut, dit-il, présenter la science dans sa nudité, sa simplicité, et quelquefois son aridité, au risque de rebuter les profanes[1]. Mais quel est l'intérêt d'une telle recherche, au point de vue de la science des religions et de la science du droit? Pourquoi étudier la peine par « l'ethnologie sociale »? Parce que c'est la seule façon de l'étudier scientifiquement, dans ses origines et ses principes réels. La peine était jusqu'ici l'objet de travaux de la part des théoriciens du droit. Mais le droit n'est pas une science, c'est un art, ou bien c'est de la sociologie, de l'ethnologie sociale[2]. La philosophie du droit prétendait-elle, aussi, découvrir le principe métaphysique et « mystique » de la peine[3]. Mais la science n'a affaire qu'au réel. Seule l'étude des phénomènes sociaux chez les peuples primitifs permettra d'expliquer les phénomènes juridiques, de les mettre en rapport avec ce dont ils ne sont pas séparables : les faits religieux, politiques, économiques et familiaux. L'affirmation d'un tel esprit positif dit ce que vont être les principes de la méthode de M. Steinmetz.

L'une des branches de la sociologie est l'ethnologie sociologique. Elle est le premier chapitre de l'étude générale des faits sociaux, parce qu'elle a pour objet la première étape constatée de la vie des sociétés, la vie des « sauvages », puisqu'il est impossible de trouver un meilleur terme pour désigner ces peuples. Elle devance ainsi la sociologie générale sur bien des points; les phénomènes qu'elle étudie sont plus simples[4]; ils sont plus près de leur origine; ils sont en rapports plus immédiats les uns avec les autres. Ainsi le droit criminel et la religion apparaissent comme intimement reliés, au lieu que, chez les peuples civilisés, la division du travail a introduit une telle séparation entre les faits que les rapports ne sont plus apparents, sans compter que l'introduction des préjugés philosophiques a

1) I, p. xxxv.
2) I, p. xliv.
3) I, p. xlv; cf. p. l.
4) P. xiii.

encore obscurci la vue des connexions réelles et naturelles[1].

Tel est le service que peuvent rendre les recherches ethnologiques. Mais le but va déterminer la méthode. « L'ethnologie a pour objet de comparer les phénomènes vitaux sociaux des peuples non historiques, dans le but d'atteindre les lois de l'évolution et de la destinée de ces peuples, et enfin leur explication[2]. » De là suivent immédiatement les différentes articulations du mécanisme de cette science : son caractère général, ses principes, ses exigences, ses rapports avec les autres sciences. Elle est une science abstraite, puisqu'elle cherche des lois, et non pas des faits. Elle s'oppose ainsi à l'ethnographie, qui ne lui fournit que sa matière, science purement descriptive, et nullement généralisatrice. Elle s'oppose aussi à la recherche historique[3] qu'elle surpasse en portée parce qu'elle généralise, qu'elle trouve des lois, des séries causales, alors que l'histoire ne développe que des suites d'événements. Celle-ci raconte, celle-là compare et induit. Mais ces généralisations et ces inductions sont gouvernées par des principes. L'ethnologie, comme toute science, a besoni de propositions premières, accordées dès le début. M. Steinmetz en reconnait deux, le principe de l'évolution, et le principe de la conscience sociale (*des Völkergedankens*, comme on dit en Allemagne)[4]. Nous allons voir qu'ils peuvent se réduire à un seul. La portée du « principe de l'évolution » est toute négative. Elle consiste exclusivement dans le rejet des deux dogmes de l'ancienne ethnologie : celui de la spécification des races et celui de l'explication historique des faits par les emprunts qu'un peuple faisait à l'autre. Il faut rejeter l'idée des races séparées, des caractères ethniques, parce que le transformisme domine toute la méthode biologique, et par suite la sociologie; et il faut renoncer à ces hypothèses légères et inutiles sur la transmission d'un peuple à l'autre de leurs mœurs semblables. L'explication est plus pro-

1) P. XLV.
2) P. XI; cf. p. XXII.
3) P. XXI.
4) M. Steinmetz, p. XXXVII, après M. Bastian : *Controversien in der Ethnologie* (1893), I, p. 63.

fonde, plus commode, plus sûre, qui ne s'arrête pas à de simples coïncidences linguistiques, à des histoires aussi invérifiables qu'invraisemblables, à des contes d'indigènes. Le principe de la conscience sociale a une portée toute positive, ou plutôt c'est le même principe sous forme affirmative. Nier l'irréductibilité des races, c'est poser l'unité du genre humain. Écarter la méthode historique, c'est se réduire, (dans le cas présent), à la méthode anthropologique. Ainsi tout sera dirigé de façon à « considérer les différentes mœurs, institutions, pensées, etc., des peuples divers, soit comme les divers stades successifs d'une série évolutive unique pour toute l'humanité, soit comme les diverses réactions du même caractère humain sur les conditions et circonstances diverses : naturellement l'un n'exclut pas l'autre »[1]. « L'humanité tout entière sera considérée comme une seule espèce simple, inégalement évoluée dans les différentes contrées, et vivant dans des circonstances diverses[2]. » On reconnaît aisément dans ces principes celui de toute l'école anthropologique, celui de l'unité de fond de l'esprit humain[3]. Il n'y a de différence que dans la direction tout intellectualiste que cette école imprime à la recherche et dans le caractère nettement sociologique des principes formulés par M. Steinmetz.

Pourtant il ne faudrait rien exagérer. L'auteur est trop partisan d'une explication psychologique des faits sociaux pour qu'on doive revendiquer pour lui une place tout à fait à part. L'ethnologie, suivant lui, n'arrive qu'à des généralisations, nullement à des lois universelles. Il faut donc de toute nécessité réduire les groupements empiriques de faits à des lois psychologiques, « plus profondes, plus simples, sans exception » pour les élever au rang de lois causales, pour en faire des explications[4]. Tous les phénomènes de la vengeance du sang ne peuvent, en fin dernière, trouver leur raison que dans le désir individuel de ven-

1) P. XXXVII.
2) P. XXXVIII; cf. p. XLI.
3) Cf. L. Marillier, Introduction à A. Lang, *Mythes, cultes et religion*. Paris, 1896, p. XVI.
4) P. XXIV.

geance. Sur ce point, M. Steinmetz suit les psychologues. La psychologie de l'individu forme le fondement de la psychologie sociale, « parce que ses processus dépendant de communautés humaines ne peuvent arriver à l'existence que dans des individus, et à l'expression que par eux »[1]. C'est de cette seule manière que l'on parviendra à une explication complète des faits, montrant leur nécessité. La démonstration, poussée aussi loin que possible dans ses principes, sera « exhaustive ». — Mais il serait à souhaiter que la psychologie fournît à l'ethnologie des guides plus sûrs que l'analyse courante du sens commun : « des lois fortement formulées, prouvées et contrôlées, sont nécessaires ». En particulier, une théorie mieux faite des sentiments serait requise[2]. Surtout une science des caractères, « une éthologie », comme disait Stuart Mill, serait indispensable. Les individus, en effet, ne sont pas seulement des êtres conscients, ce sont surtout des caractères. La société, c'est une « constellation de caractères »[3]. La sociologie est ainsi une sorte de caractérologie à la deuxième puissance. Aussi la peine doit-elle être expliquée par la science des caractères. Si nous avons une théorie éthologique de la vengeance et de la cruauté, les deux racines psychologiques de la peine et si le caractère général des peuples primitifs est vindicatif et cruel, la possibilité de la peine est posée, l'explication générale en est donnée[4]. Le fond du phénomène n'aura plus qu'à être affecté par les différents facteurs de la vie sociale, pour que de cette source ethnologique naissent les différentes formes de la peine.

Le circuit semble long, qui mènera à l'examen des rapports du droit pénal et de la religion. Mais outre l'intérêt scientifique de ces questions de méthode, il fallait marquer la situation occupée par M. Steinmetz. Lui-même a pris soin d'indiquer l'originalité de

1) P. XXIII. Citat. d'Oswald Külpe : *Grundriss der Psychologie*, 1893, p. 8.
2) P. XXVIII.
3) P. XXVI.
4) Peut-être cet ordre d'idées n'a-t-il pas été celui du livre de M. Steinmetz, mais la méthode d'exposition est celle de son récent opuscule, *Endokannibalismus, Mitthlg. der anthropologischen Gesellschaft* (Wien, 1896), XVI, nouv. série (§§ 16-22), p. 36-47 du tirage à part.

ses principes[1]. Son ethnologie sociale ne ressemble ni aux généralisations philosophiques de Spencer, ni aux catalogues irraisonnés de Kohler, de Post et d'Andree. Si elle se rapproche de l'anthropologie de Tylor, de Mac Lennan, de Wilken, elle est « une autre étape d'une même science »[2]. L'anthropologie était trop vaste, l'étude des survivances, objet propre du folk-lore[3], y tenait trop de place. Elle se rattachait trop directement à la psychologie générale. Son caractère général la faisait s'attacher plus aux concordances qu'aux variations. La recherche constante du fait contraire manque totalement, même dans les œuvres capitales d'un Frazer ou d'un Wilken[4]. Seule, une méthode statistique, dont l'opuscule (*baanbrekende opstel*) de Tylor sur « une méthode de recherches de développement des institutions[5] » a montré la voie, enregistrant et chiffrant variations et concordances, peut donner la physionomie exacte des faits rassemblés, mesurer l'applicabilité d'une loi, d'une théorie, mener à des systèmes de plus en plus complets et rapprochés des faits. L'ethnologie, comme la statistique, a plus à apprendre des déviations que des coïncidences avec le phénomène typique[6]. Par la perfection de la méthode, l'ethnologie sociale s'éloigne ainsi de l'anthropologie religieuse et juridique, et de l'*ethnologische Jurisprudenz* des Allemands. Elle s'en éloigne encore à un autre point de vue. Elle est plus sociologique : elle est réellement la première partie d'une science générale des sociétés[7]. Elle n'a pas pour but exclusif de reconstituer l'humanité primitive, comme l'anthropologie des Nadaillac et des Topinard; ni de retrouver constamment, comme l'anthropologie des Tylor

1) P. XXVIII, p. XXXI.

2) Steinmetz. *Vooruitgang in Folklore en Ethnologie* (*De Gids*, 1893, 2e v., p. 267).

3) *Id*, p. 274.

4) *Id.*, p. 279. Cf. *Ethn. Stud.*, p. XXVIII. M. Steinmetz veut que tous les faits contraires soient mentionnés et expliqués, « alle tegenstelde feiten aangevoerd en verantwoord. »

5) Tylor, *On a Method of Investigating the Development of Institutions* (*J. Anthropol. Institute*, 1889, t. XVIII).

6) P. XIX.

7) P. XIII; cf. *Endokannibalismus*, p. 1, col. 1.

et des Lang, le fonds humain originel psychologique, à travers les défigurations historiques et géographiques, le genre dont les civilisations ne sont que les variations évolutives. L'ethnologie sociale se pose dans son entière singularité ; ethnologie, elle limite le champ des recherches à l'étude du sauvage[1] ; ethnologie sociale, partie déterminée de la science sociale, elle supprime toute cette étude des « survivances », dont l'école anglaise a fait son terrain favori, et laisse à la science des civilisations le soin de voir ce que sont devenues les formes premières de la peine.

2. *Les faits, les théories.* — Expliquer totalement un fait social, c'est surtout en découvrir les motifs[2]. Quand on aura trouvé les états psychiques qui aboutiront à la peine, on aura la raison dernière et générale de ce fait. Aussi, l'étude psychologique de la peine précède-t-elle à bon droit toute démarche de l'ethnologie sociale. Mais en tentant une telle recherche, on ne fera pas de psychologie sociale (*Völkerpsychologie*)[3]; il n'y a pas d'âme sociale, il n'y a de psychologie que de l'individu. Mais l'individu ne punit pas, il se venge; aussi M. Steinmetz, dans une analyse fort complète, peut-être un peu traînante, recheche-t-il dans la cruauté la condition psychologique de la vengeance; on se venge parce qu'on a du plaisir à infliger de la peine[4]. Or la cruauté repose, soit sur l'ignorance que le cruel a de la souffrance d'autrui, et c'est alors la cruauté « passive, la cruauté improprement dite », soit sur le besoin de manifester sa force, soit sur celui d'avoir de nouvelles émotions et de sentir son propre bonheur en contraste avec la douleur de la victime. La vengeance, c'est le passage à l'acte de cette cruauté. La détente en est déterminée par le dommage subi. C'est cette réaction contre la peine survenue qui est agréable et qui est l'attrait de la vengeance

1) P. XL à XLII. Les sauvages sont les « Völker ohne eigentliche staatliche Organisation, also ohne absichtliche Gesetzgebung. »

2) *Endokannibalismus*, § 15, p. 35, col. 1.

3) « Die Völkerpsychologie, ein Tehlergeburt » (un avortement).

4) I, p. 6.

non pas parce qu'elle compense la douleur, mais parce qu'elle satisfait les tendances cruelles, le sentiment de la force, le besoin de se prouver sa sécurité, et de rendre la douleur à celui qui vous l'a causée[1].

Or le sauvage est vindicatif, il est cruel d'une cruauté improprement dite, causée par l'absence de sympathie pour le patient. Il est vain, craintif[2], aucun remords ne l'arrête devant les actes de ce genre. Surtout pour l'ennemi, il n'a pas de pitié. Rien, donc, de ce qui peut arrêter la vengeance, ne se trouve chez le sauvage. Tout ce qui peut la produire s'y rencontre. Il est vrai que, suivant la plupart des ethnographes, le sauvage a peu de mémoire, mais l'intérêt peut suppléer à l'absence de cette faculté. En fait, M. Steinmetz trouve statistiquement cinquante cas vindicativité durable constatée contre vingt cas de vengeance faible, impulsive, momentanée, paresseuse pour ainsi dire; le peu d'énergie vitale des peuples chez lesquels on les relève est une suffisante explication de ce dernier fait[3]. Et l'on peut dire que la condition psychologique de la peine est remplie par le caractère des peuples sauvages.

Mais pourquoi se venge-t-on, quel est le motif fondamental de la peine primitive? M. Steinmetz répond que c'est le culte des morts. En effet, confondant crime avec homicide[4], il déduit naturellement que ce sera la vengeance d'un mort qui formera le principe de tout le droit criminel des sauvages, que, par suite, la conception de l'état de l'âme après la mort, la manière dont la société doit se comporter vis-à-vis de la victime, seront les causes principales qui affecteront les conditions psychologiques de la vengeance, qui la détermineront elle-même et les formes diverses qu'elle revêtira. Mais si telle est l'importance du culte des morts par rapport à la peine, comme celle-ci se trouve universellement constatée, il faut aussi démontrer, de façon exhaus-

1) II, Ie sect., § 1.
2) I, p. 75.
3) I, p. 300.
4) « Das Verbrechen, oder vielmehr die Verletzung welche in primitiven Verhältnissen allererst zur Erwiderung herausfordert, ist jedenfalls die Todtung » (I, p. 141).

tive, que le culte des morts existe partout où la recherche peut s'étendre. Il ne s'agit pas ici de trancher la question de l'origine des religions, mais celle du fait de l'universelle extension d'un certain phénomène religieux culte. C'est tout ce qu'il faut pour admettre, par une preuve complète, qu'il a été partout un des facteurs de la vie sociale, de la peine en particulier. Or le travail est à faire. Les exemples réunis par Tylor ne suffisent pas. La revue, déjà très étendue, mais toute systématique, que Spencer a accomplie des faits, n'est ni complète ni exacte. Deux lacunes graves, qui portent sur la Micronésie et les peuples du Caucase, en vicient les résultats. La contribution de Spencer peut être largement enrichie en ce qui concerne même les peuples étudiés, surtout pour la Malaisie. Enfin l'attaque de M. Réville a besoin d'être repoussée[1]. Il faut prouver contre cet auteur que le culte des morts est originaire, primaire même en Mélanésie et en Polynésie. La preuve sera presque parfaite, l'expérience sera cruciale. Partout où il y a peine, sans exception, il y a culte des morts. Un facteur d'une telle importance aura nécessairement une action propre et immense sur la peine, la vengeance du sang, qu'il aura contribuée à produire[2].

Il est impossible de suivre M. Steinmetz dans l'énumération détaillée des faits qu'il nous présente. Il a ajouté des observations sur 197 peuples aux observations de Spencer. C'est dire toute l'importance de cet apport à la science des religions. La méthode strictement géographique, exclusive d'un classement systématique des faits, ne pouvait permettre une étude explicative du culte des morts, dans le genre de celles de Wilken et de Frazer. La chose d'ailleurs n'était nullement requise. Seule l'extension du culte des morts était en cause. Il s'agissait donc de constater. Aussi n'avons-nous sous les yeux que des documents classés selon les régions : Amérique du Nord, Centrale, du Sud : anciens Arabes, Caucase, Australie, Mélanésie, Archipel Indien, Micronésie, Polynésie, peuples de l'Asie centrale et des régions polaires. Les textes prouvent l'existence universelle d'un culte

1) I, p. 150.
2) P. 280, 251, 259.

des morts, tout au moins d'une crainte des morts[1]. M. Steinmetz nous les met sous les yeux dans leur intégrité. C'est une méthode dont on ne saurait trop le louer. Elle rend le travail de critique plus facile, et permet ainsi d'instituer avec les mêmes matériaux une nouvelle recherche. Elle laisse le lecteur libre d'interpréter lui-même les faits, et surtout, (parce que les choses sont fidèlement transcrites, qu'aucune des nuances notées par l'ethnographe n'est négligée par l'ethnologue) le fait ne perd rien de son caractère et de sa coloration. Rien n'est laissé dans l'ombre et nous n'avons pas un sec renvoi à vérifier, toujours à vérifier. M. Steinmetz a, le premier, rompu définitivement avec des manières d'exposer trop faciles, avec le sans-gêne dont on faisait preuve. Les textes, d'ailleurs, sont puisés aux meilleures sources, surtout aux plus récentes. Les races étudiées l'ont été à travers leurs plus exacts observateurs. Aucun des grands travaux ethnologiques n'a été négligé. Sauf les peuples de l'Inde et de l'Afrique, pour lesquels les documents manquaient encore à M. Steinmetz, tous ceux dont la considération avait quelque valeur ont été soigneusement observés. Partout les morts se sont trouvés être l'objet de rites, sinon de cultes. Partout, ainsi raisonne M. Steinmetz, il y avait donc aussi des croyances les concernant; ils étaient tout au moins craints, s'ils n'étaient pas adorés. La crainte des morts, sinon le culte des morts est universelle. Ces deux ordres de faits, M. Steinmeitz les distingue soigneusement[2], encore qu'il n'ait peut-être pas toujours observé, avec une suffisante rigueur, une délimitation qui apparaît comme capitale. Le mort divinisé n'est pas identique au mort simplement redoutable. L'animisme ne mène pas nécessairement à l'évhémérisme spencérien. La théorie de Wilken et de Frazer, à laquelle M. Steinmetz se rattache explicitement[3], diffère du tout au tout de celle de Spencer. Les morts sont des esprits, ils ne sont pas pour autant des dieux; et il suffit qu'ils soient des esprits pour qu'ils soient craints et qu'ils aient le pouvoir d'exiger vengeance. Malheureusement l'exposé géographique n'a pas permis de séparer

1) P. 256.
2) P. 296, I.
3) Ire partie, IIe section, chap. III, § 4-11.

les faits qui se rapportent soit au culte, soit à la crainte des morts. Il s'ensuit que, pendant toute l'énumération, ces deux espèces de phénomènes religieux sont confondues. Le départ n'en est pas fait, et c'est le seul regret que l'on puisse exprimer en présence d'un tel travail.

Au fond, l'intérêt théorique de ce chapitre repose sur la question du culte des morts en Polynésie, en Micronésie et en Mélanésie. Gerland[1] et, après lui, M. Réville[2], ont nié l'originalité de ce culte en Mélanésie, son caractère primitif en Polynésie. Selon eux, le culte des morts serait postérieur à la période mythique et naturiste chez les Polynésiens; il serait le produit de circonstances sociales, du féodalisme qui avait fini par amener la divinisation des chefs; ainsi constitué en Polynésie, il aurait été importé de là chez les Mélanésiens. M. Steinmetz soutient, lui, d'abord que la crainte sinon le culte des morts est réellement primaire, toujours au moins contemporaine au culte des dieux et de la nature en Polynésie. Ici encore l'auteur semble avoir fait faire à la question un pas décisif. Par un simple appel à la psychologie, il indique la solution possible. Le culte des morts, en tant que culte constitué, est certainement postérieur à l'institution du culte des dieux ; il est impossible de le nier. Mais la crainte des morts est néanmoins primitive [3], le simple fait de redouter l'esprit qui vient de quitter le corps ne nécessite nullement la conception de dieux, de puissances surnaturelles et supérieures à celles de l'homme. Le mort n'a besoin que d'être un esprit, doué des mêmes pouvoirs que les esprits des sorciers et des hommes, mais plus errant, plus mobile, pour qu'il soit l'objet d'une crainte manifestée par les rites, pour qu'il ait la puissance de forcer à venger le meurtre dont il a été victime. Or il semble qu'après Wilken et M. Frazer, il est impossible de douter que l'animisme ne soit primitif. — I. Les croyances animistes sont explicables par elles-mêmes ; les apparitions terribles dans le rêve, même dans la veille,

1) Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvœlker*, VI, p. 324-340.
2) *Histoire des religions*, II, p. 88 suiv.
3) « Psychologisch læsst sich primære Entstehung der Todtenfurcht auf Grundlage des Animismus sehr wohl rechtfertigen » (I, p. 152).

les maladies infligées par les morts jaloux, étaient des preuves suffisantes pour le sauvage de l'existence et du pouvoir des esprits. — II. Les cérémonies funéraires, universellement répandues, démontrent que le mort est universellement craint. — III. L'identité remarquable de toutes ces cérémonies, la constance de leur structure démontrent et l'identité des croyances et leur primitivité. Partout il s'agit d'assurer le départ ou le repos de l'âme, donc partout l'âme est crainte. Et comme c'est une loi de la psychologie sociale, que c'est l'évolution qui diversifie, plus on se retrouve près de l'origine, plus le constant, le semblable, le simple sont fréquents; si ces croyances sont simples, constantes, partout semblables, elles sont donc réellement primitives. La mythologie dérive d'un tout autre développement de l'esprit, et d'une tout autre organisation sociale. Le culte des morts est donc réellement antérieur en Polynésie à la théologie raffinée à laquelle étaient parvenus les Hawaïens et les Maoris. De l'animisme on peut ainsi voir sortir, d'une part, la divinisation de la nature d'où naît le fétichisme, puis la mythologie qui, plus développée en Polynésie, demeure plus rudimentaire en Micronésie — et, d'autre part, la crainte des morts qui, par suite de la réaction et du culte des dieux et de l'état social, deviendra le culte des ancêtres et des chefs divinisés. Ce sont deux processus partant d'un même principe, ce ne sont pas deux faits contraires, s'excluant l'un l'autre et luttant de priorité. — A vrai dire, une telle solution rendait peut-être inutile la discussion de l'origine polynésienne du culte des morts en Mélanésie. Je crois bien que M. Steinmetz l'a senti[1]. Mais je crois aussi qu'il a un tel besoin de donner aux faits leur valeur réelle qu'il a voulu ne pas laisser une opinion indiscutée. Il a eu d'autant plus raison que, dans son exposé des faits mélanésiens, il a suivi Codrington[2] pas à pas. Or cet auteur est précisément, d'après M. Steinmetz, d'un avis contraire au sien. Selon l'un, le culte des morts ne serait nullement importé; selon l'autre, il serait d'origine nettement polynésienne.

1) P. 272, v. 1.

2) R. H. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*. Oxford, 1890, chap. xv.

Très répandu, exclusif même aux environs de la Polynésie, aux îles Fiji, dans l'archipel Salomon, il n'existerait presque point dans la Mélanésie occidentale : aux îles Banks, aux Nouvelles-Hébrides. Ainsi la religion mélanésienne proprement dite ne contiendrait nulle trace de culte des morts. On comprend que M. Steinmetz se soit insurgé contre de pareilles assertions, et surtout contre la contradiction flagrante de Codrington avec lui-même. Il y a dans toute la Mélanésie des cérémonies funéraires ; celles-ci ont quelquefois une importance considérable ; donc il y a, à tout le moins, crainte des morts. Ces cérémonies sont primitives, alors que la mythologie mélanésienne, quelque riche qu'elle soit, ne semble pas avoir une importance théologique bien grande[1] ; surtout fabuleuse, héroïque et poétique, elle ne constitue pas un corps arrêté de dogmes et de croyances. Si, dans les parties les plus voisines de la Polynésie, la divinisation des chefs est le fond de la religion, rien d'étonnant à cela : un chef qui est un dieu sur terre reste un dieu dans l'autre monde. Il n'y a là qu'une persistance de l'état social au delà de la tombe. Il n'est pas besoin d'y voir une importation polynésienne. Quant à la forme politique de la société, origine de telles croyances, elle peut avoir été produite, soit par le contact avec les Polynésiens, soit par l'évolution sociale où ce contact les menait. Mais ce problème historique est insoluble[2]. La presque unanimité des ethnologues et des linguistes[3] n'a encore pu et ne pourra pas résoudre une antinomie complète : tous les Malayo-Polynésiens sont de race identique, tandis que les Mélanésiens appartiennent à un groupe ethnique absolument distinct au point de vue anatomique, et d'autre part, la linguistique, l'observation des mœurs démontrent l'unité des dialectes, la similitude des institutions. Mais on sait ce que valent historiquement de tels critériums : des races identiques peuvent avoir des langues et des coutumes distinctes, des races opposées peuvent en présenter de semblables. Certainement il y a dû y avoir, en Océanie, deux courants, l'un allant de la Malaisie à la Polynésie et

1) Steinmetz, I, p. 272.
2) P. 269.
3) P. 266.

l'autre en sens inverse. La pénétration des races a dû être très grande. Sur ce point, Codrington et Ratzel[1] ont raison. Quel en fut le degré, c'est ce qu'il est impossible de déterminer[2]. Mais la question, qui a certes un intérêt historique, n'a que peu d'importance psychologique et sociologique. Le culte des morts est général, de l'aveu des auteurs, dans toute l'Océanie. Qu'importe si c'est à l'intérieur d'une ou de deux races qu'on l'observe aujourd'hui, surtout s'il s'agit de phénomènes aussi primitifs que la crainte des morts et les rites funéraires simples.

Telle est la démonstration que M. Steinmetz a donnée de l'universalité du culte des morts. Il a essayé de dégager le caractère de ces pratiques et de ces idées, au moyen de la méthode statistique. Sur 197 peuples examinés, M. Steinmetz en trouve 53 chez lesquels ni les cérémonies ni les opinions des ethnographes ne permettent de dire si c'est l'amour ou la haine du mort qui domine. 144 cas sont précis. Si de ces 144 on retranche ceux que Wilken a colligés dans l'Archipel Indien, au point de vue exclusif qui nous occupe, et où, parce qu'il les cherchait, il a trouvé un nombre plus considérable de cas de crainte des morts, nous trouvons 93 cas précis, sur lesquels 61 sont des manifestations exclusives de crainte 28 des manifestations d'amour, 4 montrent un mélange de crainte, et d'amour[3]; 3/7 du nombre total des cas sur lesquels nous avons des renseignements précis des cas sont donc des cas avérés de crainte. Et si nous remarquons qu'en Australie, dans la Mélanésie septentrionale, dans l'Amérique du Sud, nous rencontrons une proportion presque de moitié de crainte des morts, nous pourrons dire que la peur est d'abord le motif le plus général, et aussi le plus primitif du culte des morts. L'amour du mort ne se développera qu'ultérieurement et selon des circonstances sociales qui resserreront la famille proprement dite. M. Steinmetz ne fait que signaler la question. La chose mériterait une étude plus complète[4].

1) Codrington, p. 1; Ratzel, *Vœlkerkunde*, II, p. 211 suiv.

2) Surtout comme M. Steinmetz le répète avec raison, après Kern, en présence de l'insuffisance des études faites sur les tribus montagnardes de la Nouvelle-Guinée et des autres îles (p. 276).

3) P. 282-4.

4) P. 286, note.

« Le résumé mathématique des faits vient ainsi appuyer de toute sa précision, de son impartialité mécanique, les résultats de l'analyse psychologique. Du même coup, il nous révèle comment le culte des morts agit sur la morale en général, sur la peine en particulier. C'est par la crainte que le mort se fait respecter, et qu'il entoure d'une terreur superstitieuse les lois qu'il a suivies, dont il peut venger et punir la transgression ; de ce côté le culte des morts a une influence strictement conservatrice sur la morale[1]. D'autre part, la colère du mort est infiniment redoutée ; l'âme continuant sa vie, douée des mêmes sentiments que lorsqu'elle était sur terre, crie vengeance ; et cette vengeance elle l'exerce[2] elle-même, ou bien elle oblige les parents à s'acquitter d'un soin dont elle est incapable. Il faut que les proches vengent le mort, parce que celui-ci le veut. L'âme ne sera pas en repos tant que le sang ennemi n'aura pas été versé, et une âme errante, malheureuse, jalouse, est terrible aux parents, au clan, à la société tout entière[3].

Pénétrons maintenant avec M. Steinmetz dans ce dédale de faits que présente l'évolution de la peine, et, plus proprement de la vengeance. Nul guide n'est plus sûr. A chaque instant nous allons trouver de ces actions et réactions de la peine sur la religion, de la religion sur la peine. La vengeance suscitera des rites et des croyances ; les idées produiront à leur tour de nouvelles formes de peines, ou de nouveaux phénomènes qui s'y rattachent. L'excellence, au point de vue sociologique, des recherches de M. Steinmetz, consiste en ce qu'il a prouvé, de manière complète, la non-finalité de la peine primitive, son caractère impulsif « de réaction passionnelle » d'un groupe, comme dirait M. Durkheim[4]. « La vengeance est surtout inintentionelle[5]. » En second lieu, il a

1) P. 296, 287, 291. Cf. II, 350.

2) Il eût été bien intéressant à ce propos d'étudier les cas de vengeance de la victime, vengeance magique consistant à infliger des maladies, et que certains rites permettent de prévenir, comme de mutiler le cadavre, d'en manger certaines parties, etc. V. *Endokannibal.*, p. 45, col. 2.

3) Kovalevsky, *Famille patriarcale*, n° 361, 367, *in* Steinmetz, p. 293.

4) *Division du travail*, l. Ier, ch. II. Paris, 1893. Alcan.

5) I, p. 117 : *Hierin besteht der grosse Unterschied zwischen der Strafe und der Rache.*

démontré que l'incrimination, la responsabilité est secondaire dans l'exercice de la peine. La vengeance est, avant d'être dirigée[1], soit en vue d'un but, soit même sur le coupable. L'évolution tout entière du droit pénal primitif consiste même pour M. Steinmetz dans ce passage de la vengeance aveugle et sans raison, à la peine disciplinaire, tombant consciemment sur le coupable. Celle-ci ne sera rendue possible que par l'extension des caractères de la peine familiale, qui, elle, dès l'origine, les présentait, à la peine publique qui ne les possédait pas[2].

Avant tout, c'est le culte des morts qui fait telle la vengeance primitive. Le crime ou plutôt la lésion qui, dans les relations primitives, exige le premier réparation, c'est le meurtre... « Sur le genre de cette réparation, sur la vengeance, la représentation de l'état de la victime et de ses désirs, de son influence exercera selon toute probabilité une action profonde : sur la durée, sur l'intensité de la vengeance du sang, sur la possibilité de sa cessation par la composition, nous verrons, dit M. Steinmetz, le culte des morts avoir une influence, ou nous serons tentés de lui en attribuer une[3]. » La durée de la vengeance dépendra de l'importance que les morts lui attribueront. L'intensité en variera avec le mode de représailles qu'exigeront les esprits. On ne pourra mettre fin à la vengeance du sang que si on peut apaiser le mort autrement qu'en le vengeant. Le culte des morts va donc dominer toute l'histoire de la vindicte privée. A l'origine, l'ombre n'exige qu'une chose, la vengeance absolument indéterminée; la victime ne demande que du sang, peu importe lequel. En même temps la nature psychique du besoin de punir fait qu'il s'apaise par le simple exercice de la cruauté. Donc pour satisfaire à la fois les vivants et le mort, le meurtre de n'importe qui suffira. C'est une réaction subjective pure. Certaines tribus, à la suite de la mort d'un des leurs, tuent ainsi le premier venu. La vengeance absolument indéterminée est le type primitif de la peine.

1) P. 363.
2) II, p. 17.
3) I, p. 141.
4) I, p. 326; II, p. 119.

A ce moment de l'histoire de la peine, M. Steinmetz rattache l'origine du sacrifice funéraire humain. Telle est la première réaction de la vengeance sur la religion. Elle crée un rite. Ce sacrifice consiste dans l'immolation d'un homme, esclave ou prisonnier de guerre, aux mânes d'un mort. Les faits que M. Steinmetz indique sont surtout empruntés aux Philippines[1] et à l'Australie. Blumentritt rattachait, avec Wilken, ces faits à la pratique de l'esclavage d'outre-tombe où l'individu immolé devait servir d'esclave à l'ombre dans le pays des morts. Mais si c'est bien là le sens donné plus tard au rite, ce n'en est pas l'origine primitive[2]. L'institution s'est adaptée à un état nouveau, mais elle avait eu une autre raison d'être. En effet, en Australie et aux îles Nicobars[3], il y a sacrifice funéraire et il n'y a pas esclavage : donc ce n'est pas pour lui fournir un esclave qu'on tue une victime sur la tombe d'un parent. Voilà le fait décisif. Puis même aux Philippines, la nature indéterminée, aveugle de ce sacrifice mortuaire, montre bien le caractère de vengeance que manifeste le rite essentiellement. En Australie, chez les Goadjiros de l'Amérique du Sud, chez les Papous, chose extraordinaire, la victime peut même être un parent du mort, le plus faible. D'ailleurs, la cruauté avec laquelle le rite s'accomplit, le caractère obligatoire qu'il revêt, tout cela le rapproche de la vengeance indéterminée. La chasse aux têtes, elle aussi, si répandue dans l'Archipel Indien, aux Philippines et chez les Papous, a la même origine. Si elle a pour but actuel de donner un esclave au mort, elle avait en principe pour objet de l'apaiser[4]. L'apport de la tête prouve au mort qu'il a été vengé. A ce sujet, M. Steinmetz se pose une question qui pourrait peut-être sembler oiseuse, si la science se composait comme un roman. Puisqu'on craint le mort et qu'on le venge, pourquoi ne pas craindre aussi la victime de cette vengeance elle-même? Comment admettre que celle-ci ne se vengera

1) D'après Blumentritt, *Der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiosen Anschauungen*, 1882.

2) I, p. 341, 342.

3) I, p. 337, p. 350.

4) I, p. 311; cf. II, p. 174-163.

pas à son tour, comme se vengent les esprits, terriblement? Pourquoi, parce que la tête a été apportée sur le tombeau d'un membre d'une famille, l'ombre ne cherchera-t-elle pas à nuire ce clan, à ces gens? Et surtout, se demande ailleurs M. Steinmetz, lorsque le sacrifice mortuaire, la haine du criminel, vont jusqu'à le manger, jusqu'à « l'anthropophagie juridique[1] », comment ne craint-on pas de châtiment de la part de l'esprit ainsi offensé? La réponse est facile, quand il s'agit de manger un ennemi ou de lui couper la tête. Le sauvage, n'ayant aucune sympathie, ne cherche pas les raisons qui le détourneraient de sa vengeance. Lui-même vindicatif, il ne considère pas comme naturelle la vengeance dirigée contre lui. Puis il ne craint pas le mort, parce que s'il le mange, l'esprit du mort n'existe plus ; s'il a pris les précautions rituelles, l'ombre n'est plus redoutable ; s'il a mis la tête sur le tombeau du parent, le mort est au pouvoir du parent, de la famille entière, ou du moins on a une action sur lui. Mais si, comme c'est souvent le cas[2], c'est un parent qu'on a mangé, comment ne le craint-on pas! Ici M. Steinmetz suit Robertson Smith et M. Trumbull : il y a eu communion dans ce repas; la victime de ce sacrifice humain ne peut nuire : son esprit a disparu, il s'est mêlé au sang de tout le clan, et ne peut plus se venger de ses frères. C'est ainsi que M. Steinmetz explique la possibilité et la nécessité du sacrifice mortuaire ; c'est un mode religieux de vengeance, rendu possible par la religion elle-même.

Mais il faut que la peine évolue. Toutes les tribus où nous avons rencontré ces faits étaient peu nombreuses; les familles vivaient isolées. Maintenant la horde se resserre. Les rapports sociaux deviennent plus nombreux. L'individu acquiert de la valeur; des restrictions s'imposent à une réaction aussi désordonnée. D'abord on a choisi, par des moyens quelconques, des victimes. Sans divination, sans procédure, on a désigné tel ou tel pour expier la mort d'un parent. La vengeance indéterminée fonctionne encore, mais l'objet en est fixé à chaque fois. Puis,

1) *Endokannibalismus*, p. 45, col. 2; cf. Ethn. St., II, 165. V. résumé des faits, *Endok.*, p. 32, col. 2.

2) Surtout en Mélanésie et dans l'Afrique centrale.

comme les familles elles-mêmes se rapprochent[1] encore; comme un pareil état de guerre nécessite une forte concentration, la vendetta familiale, la vengeance du sang, apparaît avec ses caractères: absolue, immortelle et indéterminée[2]. Elle est indéterminée comme la vengeance primitive, parce qu'elle ne s'attache pas au coupable, mais à tout un groupe familial. Héréditaire, car elle est perpétuelle comme les groupes qui s'en acquittent[3]. Elle est absolue et indéfinie, analogue à la guerre, parce que la famille et l'État coïncident. Elle ne se termine que par la victoire brutale et complète. A l'origine, elle est purement familiale, partout où la réalité du clan n'est que lointaine, où les familles dispersées n'ont que de rares rapports[4]. Plus développée, elle devient la vengeance du clan. Arrivée à sa plénitude, elle est « la vengeance de clan organisée » avec ses caractères bien marqués, dont les tribus caucasiques nous fournissent le plus complet exemple. Une pareille coutume a dû avoir le plus vaste retentissement sur l'évolution sociale tout entière. Or, elle a eu de bons et de mauvais effets. Elle a abouti dans certains cas à de véritables extinctions de clans: en Amérique, aux Philippines, dans le Caucase. Elle a eu aussi souvent de bons résultats. Et cela était nécessaire[5]; sinon, comment s'expliquer qu'elle ait pu être presque universelle, et qu'elle ait pu subsister. Chez les Indiens, elle exalte les vertus guerrières; elle est aussi la cause d'une augmentation de moralité : le clan surveille ses membres pour ne pas s'exposer aux risques d'une guerre. Mais dès que le clan n'est plus l'objet et le sujet de la vengeance du sang, lui, unité

1) I, p. 365.
2) P. 420.
3) P. 396.
4) P. 369, 380, 281. M. Steinmetz se plaint avec raison de l'état insuffisant des matériaux ethnographiques. Peut-être, même avec les textes qu'il cite pourrait-on admettre qu'il y a vengeance familiale, mais hors du clan. Une famille se venge contre une famille d'un autre clan, non pas contre une famille de son clan. Cf. Dodge sur les Cheyennes, *in* Steinmetz, p. 381. La chose apparaîtra comme probable si l'on se rappelle que non seulement le meurtre mais encore toute mort naturelle est vengée, et que la responsabilité en est toujours attribuée à une famille d'un clan voisin.
5) II, p. 130; I, p. 391.

morale suffisamment forte pour faire respecter les siens et leur imposer des lois, quand ce sont les petits groupes familiaux entre lesquels règne une vendetta terrible, alors la vengeance du sang est funeste, et, sous peine de disparaître, la société doit imposer aux familles une autre manière de régler leurs différends.

En fait, l'humanité a trouvé deux moyens de sortir de la vengeance du sang. Puisqu'il fallait faire disparaître les caractères funestes de la vengeance familiale, on put agir sur elle en faisant disparaître soit sa perpétuité, soit son analogie avec la guerre : dans un cas on eut le duel, dans l'autre la composition. — Le combat de vengeance réglé des Australiens est non seulement l'exact équivalent du duel, il en est encore la véritable origine; celui-ci, dans son principe, n'était pas une ordalie, c'était une lutte de vengeance [1]. Mais pour qu'une telle coutume ait été possible, il avait fallu, ou que le culte des morts perdît de sa force, ou bien qu'il fût combattu par de très forts sentiments sociaux. Or, cette institution est surtout australienne; là le culte des morts est dominant. Ce n'est donc pas une régression des croyances qui lui a laissé place. Seulement le sauvage croit que le symbole d'une lutte peut très bien satisfaire le mort, tout comme la veuve qui met un de ses cheveux dans le cercueil de son époux n'a pas à le suivre dans la tombe : aussi beaucoup de ces combats réglés sont-ils purement symboliques. Mais il y a plus : ces combats réglés ont lieu entre des individus ou des clans parents, alliés par des exogamies fréquentes; ni le mort ni les vivants ne veulent la mort d'un ami. D'ailleurs, dès lors le groupe local, la tribu est constituée, elle entre en lutte d'influence avec le clan; et l'évolution sociale la rend victorieuse. Devant les sentiments de solidarité avec les membres d'un autre clan de la tribu, les sentiments qui aboutissaient au culte de l'ancêtre et à la vengeance familiale peuvent succomber [2]. D'autre part, il n'existe pas de gouvernement capable de faire respecter la loi, ni de richesse permettant le

1) II, p. 67.
2) II, p. 51, p. 34.

rachat, la composition[1] : la réglementation de la lutte de vengeance fut donc le moyen naturel de faire disparaître les inconvénients de la vendetta primitive. Le duel ainsi constitué aboutira chez nous au duel ordalie, chez les Groenlandais[2], à cette curieuse pratique de la lutte du chant satirique, où deux parties vident, tels des bergers de Théocrite, leurs différends par des moqueries publiques, et où le droit reste du côté du vainqueur.

L'explication que M. Steinmetz a donnée de la composition est véritablement la partie maîtresse de son ouvrage. Nulle part sa science n'a été plus sûre, plus systématique, plus fructueuse. Le problème était intact avant lui, à peine posé. Aussi a-t-il eu tous droits de « s'étonner de l'absence d'étonnement des socio-ethnologues[3] » au sujet de la composition. Dans cet usage, tout est à expliquer. Sa possibilité même n'est rien moins qu'évidente. Peu de coutumes furent plus difficiles à instituer que ce rachat de la vengeance à prix d'argent. Se faire payer la mort d'un parent ! Encore aujourd'hui l'Afghan blâme celui qui agit ainsi : c'est manquer au culte dû aux morts[4], se heurter aux lois de l'honneur, si fortes chez les non-civilisés. Les résistances des mœurs furent si grandes que seuls des motifs extrêmement impérieux ont pu rendre possible la composition parce qu'ils la nécessitaient : d'abord le besoin de paix qui, condition d'existence sociale, rendait les guerres éternelles impossibles ; il fallait renoncer à la vengeance ou renoncer à la vie de la famille au sein de la tribu[5]. Ensuite le besoin de remplacer le mort, de garder la famille intacte et forte, menait à un curieux détour : le groupe a encore plus besoin de guerriers que de vengeance. Une adoption peut très bien remplacer des représailles, puisqu'on la considère comme un véritable retour du mort à la vie. La religion fournissait elle-même ces rites d'adoption, par exemple aux Indiens de l'Amérique du Nord-Est[6], et il en faut rapprocher cette coutume

1) II, p. 56, p. 87.
2) II, p. 69 et suiv. Cf. I, VII, § 9.
3) I, p. 407.
4) I, p. 409, p. 449.
5) P. 422, 1re partie VIII, § 6.
6) P. 410-4. Cf., p. 439-440.

circassienne rapportée par Kovalevsky[1], d'après laquelle l'adultère vient prendre dans sa bouche le sein de la femme adultère, se déclarant ainsi le fils du mari offensé. De ce besoin de remplacer le mort naissait aussi ce rite mortuaire qui ouvrira la voie à la composition : l'usage bien naturel de faire des présents à la famille du mort, afin d'affirmer qu'on l'assiste[2], et aussi de soulager sa douleur, montrait au clan et aux clans apparentés la puissance de la richesse pour apaiser la colère d'une famille.

Ainsi la composition devenait nécessaire et possible par suite ; sociologiquement et psychologiquement[3] possible, il fallut le développement de la richesse pour qu'elle le devînt matériellement[4]. Mais déjà une autre institution, à moitié civile, à moitié religieuse, un des rites du mariage : l'achat de la fiancée. était une véritable composition. Le rapt était nécessité par l'exogamie, l'obligation d'aller chercher femme hors de son clan. A l'origine le rapt a dû être vengé, mais peu à peu les inconvénients multiples de cette vengeance la firent abandonner : la composition fut ici naturelle, l'achat remplaça l'échange ancien[5]. Presque partout où il y a achat de la fiancée, il y a composition, et sur 21 peuples observés sans composition, 15 sont sans achat. Or cette dernière pratique est plus fortement organisée, plus naturelle, plus fréquente chez les peuples les moins civilisés. Il a donc pu y avoir transfert d'une institution à l'autre, extension d'une méthode déjà trouvée d'apaiser les querelles. D'autre part, la composition était un moyen d'obtenir la paix, elle n'alla donc pas sans tout ce cortège de rites et de garanties qui entourent la paix. Dès l'abord dans le mariage[6], des cérémonies d'alliance en firent une chose religieuse : repas en commun, échange de présents,

1) *Coutume contemporaine et droit coutumier ossétien*, 1893, p. 256-66. Cf. *L'origine du devoir* (*Revue internationale de sociologie*, 1894, p. 878), et S. Hartland, *The legend of Perseus*, t. II, 1896, p. 421.

2) P. 419, 416, 418.

3) P. 472-3.

4) P. 423.

5) M. Steinmetz suit ici fidèlement Wilken : *Over de Primitive Vormen van het Huwelijk en den oorsprongen van het Gezin* (*De Indische Gids*, 1880, II, 656 et suiv.).

6) I, VII, § 7. Cf. II, I, p. 8, 18, 115, ch. III, § 2.

mélanges de sang, tous les rites de la communion[1] furent mis en pratique. Des fêtes les manifestèrent ou s'ensuivirent. Mais la lutte fut vive entre la composition et le culte des morts. Elle se fait encore sentir au Caucase. Le mort, en général, n'avait guère satisfaction[2]; mais il faut observer qu'il y a souvent des sacrifices funéraires, ou bien des purifications solennelles des coupables, des offrandes de victimes humaines, de têtes, puis des sacrifices d'animaux; il faut se souvenir que la composition met fin à une guerre privée déjà ancienne; et puis l'on imagine que le mort, solidaire de sa famille, finit par l'admettre, quand on croit qu'il en sait l'avantage pour les siens. Enfin les cérémonies de communion, comme le « tepung sawar bumi » des Malais, qu'a observées Wilken, établissent entre le criminel et sa victime des liens que celle-ci ne peut plus rompre. Ainsi la religion primitive prêtait à la composition elle-même des armes, en même temps que de nouvelles pratiques religieuses naissaient. Le culte des morts d'ailleurs ne capitula pas d'emblée, et il est facile d'observer trois phases dans sa résistance. Jusqu'à l'installation d'un véritable pouvoir social, d'un gouvernement, jamais la composition ne fut obligatoire; elle ne le devint que longtemps après; alors non seulement la composition, mais encore les taux de l'indemnité devinrent fixes, judiciairement déterminés, ou même codifiés. Telle fut l'intensité de la lutte des croyances religieuses familiales et des nécessités de l'évolution sociale.

La composition préparait la voie à la peine véritable, la peine publique. La douceur de la peine empêchait qu'il se créât une trop grande tendance de la famille du coupable à se substituer à lui. La peine commençait donc à tomber sur l'auteur responsable[3]. D'autre part, les raisons qui ont nécessité la composition, le rapprochement des familles au sein de tribus, la vie plus intense qui s'ensuivait, ont aussi déterminé l'existence d'un gouvernement qui a pu l'imposer. Celui-ci peut bientôt employer le châti-

1) I, p. 452 et suiv.
2) I, p. 450.
3) I, p. 449-475.

ment disciplinaire, sanction intentionnelle d'une règle précédemment établie, épouvante de transgressions à venir. Or une réaction de ce genre n'existait, à l'origine, qu'à l'intérieur de la famille, ou plutôt du clan. L'histoire de la peine publique nous ramène à la peine familiale[1]. Le pouvoir disciplinaire du parent sur les enfants, du mari sur la femme, du chef de famille sur les esclaves, se développa infiniment depuis la famille primitive, à descendance maternelle, à mesure qu'on tendait au patriarcat. La méthode statistique permet même de saisir les causes de l'absolue indépendance de la femme et de l'enfant dans le matriarcat, celles du respect manifesté à l'enfant, de comprendre que l'on ait passé graduellement à une discipline de plus en plus sévère, militaire même, chez certaines tribus Peaux-Rouges, et de constater à chaque moment que l'état des sociétés observées présentait dans leurs institutions une part de plus en plus grande de patriarcat.

Restent deux ordres de faits à examiner, très distincts des autres, que M. Steinmetz n'a d'ailleurs rattachés à ceux-ci que par un lien assez lâche, mais qui font précisément partie de ces actions et réactions réciproques de la peine et de la religion que nous voulons étudier. Rien n'était plus éloigné de la peine légale comme nous l'entendons aujourd'hui que la vengeance privée. Celle-ci n'était qu'une réaction contre la douleur. Ce n'était pas une manifestation de l'indignation[2]. Mais dès que la société fut fortement organisée, dès qu'il y eut des crimes épouvantables et terribles, et, par conséquent, des règles morales strictes, des actes détestés[3], dès lors il put y avoir peine publique. Un crime détestable et dangereux pour tous, dont les conséquences étaient terribles pour chaque membre du clan, les ramasse et les concentre contre le coupable. Déjà la peine familiale avait tendu à la mise hors la loi domestique de criminels invétérés[4]. Or parmi les crimes qui furent les premiers punis par l'autorité publique, nous trouvons des crimes religieux. Le clan rejette hors de lui le sorcier, l'incestueux, le sa-

1) II, p. 165-159-161.
2) II, p. 327.
3) Durkheim, *Division du travail, loc. cit.*
4) II, p. 169.

crilège et le traître. Malheureusement M. Steinmetz ne cite que peu de cas de la punition du sacrilège [1], et deux de ces cas seulement sont empruntés à des sociétés vraiment sauvages. Les renseignements sont plus riches sur les deux autres ordres de punitions religieuses. On sait combien la magie, chez les non civilisés, est étroitement unie à la religion elle-même. Aucun crime ne fut plus primitivement puni, avec intention, par la société entière, après délibération sommaire des guerriers (ex. Indiens Ahts, Wyandots, Hurons, Ojibways, etc.). De plus, l'accusation étant précise, la peine tombait toujours sur l'individu coupable. La nature du délit rend compte de la nature de la répression : les pouvoirs indéterminés du sorcier, devenus trop grands et trop terribles, font qu'il est dangereux, même aux siens qui l'abandonnent [2] ou le tuent, de crainte d'être eux-mêmes détruits, avec tous leurs biens. Car rien n'est plus contagieux que l'enchantement, et d'ordinaire l'indignation publique détruit toute la famille (Babar et autres lieux de la Malaisie, Fiji, Samoa). L'inceste lui aussi est un crime religieux. Certes la colère des dieux n'est jamais que l'écho de la colère des peuples [3]. Néanmoins, toujours puni de mort, sauf un seul cas, l'inceste est dangereux, essentiellement parce qu'il soulève la colère des dieux, souille le village (Dayaks-Olo-Ngadju, etc.). D'ailleurs, à l'origine, l'inceste est simplement la violation d'une règle d'exogamie. Tout rapport sexuel dans le clan était interdit sous peine de mort. M. Steinmetz constate le fait et ne l'explique pas, avec raison d'ailleurs, la question de l'exogamie étant encore loin d'être tranchée, sauf sur un point : que c'est une règle religieuse.

Ainsi la religion suscite des peines, parce que c'est elle qui suscite les premières règles morales, les premières normes sanctionnées par une réaction publique. Mais elle même possède des peines. Dès que la divinité exerce un pouvoir surnaturel reconnu sur le cours des choses, et surveille l'accomplissement de certaines pratiques, religieuses ou non, elle inflige aussi ses châtiments

1) II, p. 340-1.
2) M. Steinmetz ne trouve qu'un seul cas de résistance de la famille, p. 334.
3) II, p. 335.

sur terre et au delà. Sur terre les peines divines consistent en maladies et en malechance. En général[1], les faits cités par M. Steinmetz et qui ont trait surtout à l'Amérique du Nord, à la Mélanésie, tendent à prouver que les esprits, surtout ceux des morts, sont rarement les gardiens et les champions de la moralité, qu'ils sanctionnent plus généralement quelques préceptes sociaux, et enfin, que d'une façon plus fréquente encore, ils se vengent des offenses qui leur sont faites, soit en négligeant les rites, soit en violant leur tombe, en les lésant de quelque manière. Ceci est plus primitif que cela. Le sauvage imagine les dieux égoïstes comme il est lui-même. Il faut une longue évolution des mœurs pour que l'esprit de l'ancêtre devienne le gardien de la vie du clan, de la tribu, et qu'enfin un dieu devienne le modèle et le type moral d'une fédération de tribus. Au ciel, les peines divines consistent en ce qu'après la mort les bons sont séparés des mauvais. Les uns ont une existence douce et heureuse, les autres errent sur la terre ou habitent dans le corps d'animaux, à moins qu'ils ne soient forcés de demeurer dans un pays triste et sombre. Ainsi M. Steinmetz n'admet décidément pas la « théorie de la continuité de l'autre vie et de la vie d'ici-bas ». Il se refuse à suivre l'opinion de Tylor, de Wilken, de M. Réville ; la croyance à la persistance de l'âme n'a, selon notre auteur, jamais été amorale. La question vaut qu'on suive M. Steinmetz dans l'exposé des faits qui lui servent de preuve. Il trouve, après Waitz et en général presque tous les auteurs, la croyance à une justice céleste chez les Indiens de l'Amérique du Nord[2]. Plus de vingt-cinq observations excellentes lui donnent d'ailleurs raison. Puis il retrouve toujours la même distinction entre la destinée des justes et celles des méchants, chez 5 tribus de l'Amérique du Sud, chez 3 tribus esquimaudes, une seule fois en Micronésie, aux îles Andaman ; deux fois en Australie, un peu plus de dix en Malaisie, et autant en Mélanésie, quelques cas aux Philippines. En tout 60 cas.

1) II, p. 350 et suiv. Cf. I, 296.

2) Tout le monde d'ailleurs est forcé de reconnaître le fait, sauf à y voir un effet du christianisme. Miss Erminnia A. Smith : *Myths of the Iroquois, in the* 2d *Annual Report of the Bureau of Ethnology.*

M. Steinmetz regrette[1] que les documents ethnographiques toujours si pauvres ne mentionnent que cette distinction vague entre les bons et les méchants. Qu'est-ce qu'un méchant. On peut bien supposer que les délits religieux sont entrés en ligne de compte pour qualifier ainsi un mort devant la divinité. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. L'on se trouve donc, quand on veut comprendre l'influence de ces peines divines, sur la vie morale des peuples non civilisés dans un pire embarras que si on se posait la question au sujet de nos sociétés. Psychologiquement, et peut-être en fait, la crainte de peines divines, terrestres ou futures, n'a pas dû agir plus qu'elle ne fait maintenant en Italie, ou ne faisait au moyen âge. Elle n'a aucune prise sur le véritable criminel, elle n'agit que sur la masse moyenne qu'elle contient. Quelques observations sur les Indiens Tlinkits, les Comanches de l'Amérique du Nord, sont en faveur de cette hypothèse. Mais il est scientifique de ne pas conclure. Quelle est enfin l'influence de ces peines divines sur l'évolution de la peine publique? M. Steinmetz croit qu'on ne peut que difficilement la décéler à ce stade de l'évolution, la peine publique n'existant que sporadiquement. Une seule conclusion peut être donnée, négative d'ailleurs. Il faut rejeter l'hypothèse de Wundt selon laquelle la peine religieuse aurait été originairement familiale : l'anathème se répandant sur tout le groupe domestique[2]. Au contraire, la peine divine, soit ici-bas, soit dans l'au-delà, n'atteint que le coupable, elle est strictement individuelle. De ce côté, elle aussi prépare l'avènement des châtiments juridiques, conscients et utilitaires que nous pratiquons aujourd'hui.

M. Mauss.

1) II, p. 384.
2) Wundt, *Ethik*, p. 75-76.

LE CHRISTIANISME ET LE PAGANISME

DANS

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE BÈDE LE VÉNÉRABLE

(3e *et dernier article* [1])

V

Il nous reste encore à examiner ce que l'*Historia* de Bède nous apprend sur le paganisme. Bien des siècles encore après l'époque de Bède, le paganisme se dissimula dans les pays germaniques — pour ne pas parler des pays romans — derrière le christianisme officiel ! Séparer les éléments païens des éléments chrétiens dans les mythes et les légendes, c'est là l'une des tâches les plus importantes pour la science des religions germaniques. Et si de nos jours encore on peut retrouver parfois derrière les statues des saints des démons païens, combien la connaissance du paganisme saxon était-elle plus facile à Bède qui vivait au milieu des temples et des autels païens et dont les parents eux-mêmes avaient encore pratiqué le paganisme ; il était sujet de rois descendant de dieux païens; il s'était promené sous les arbres et le long des ruisseaux sacrés; il a dû entendre encore des formules magiques, et c'est dans son pays que fut achevé le poème du *Beowulf* (en 700), au caractère essentiellement païen.

Il aurait donc pu nous dire bien des choses du paganisme ; rappelons-nous en effet que lorsqu'il avait dix-sept ans, le roi Victred de Kent († en 725), de ce Kent, où la mission d'Augustin avait pris pied, a dû édicter des articles de loi contre les sacrifices aux anciens dieux (690) ; que huit ans après sa nais-

1) Voir p. 59 et suiv., p. 145 et suiv.

sance (en 681), la Suthsaxonie ne connaissait pas encore la foi chrétienne (IV, 13), peut-être parce que personne ne se souciait de ce pays, séparé du reste du monde par des forêts et des écueils; que cinq ans plus tard on pouvait encore dire de l'île de Vecta (Whight) qu'elle était « adonnée à l'idolâtrie (IV, 16); que dans sa propre patrie il n'existait avant l'avènement du roi Oswald (trente ans avant la naissance de Bède) ni une église, ni un autel, ni un signe quelconque de la croyance chrétienne (III, 2); qu'enfin les « *Garmani*, comme les appelle Bède, c'est-à-dire les Frisons, les Danois, les Saxons, les Bructères, avaient encore à son époque des mœurs païennes » (V, 9).

Il aurait donc *pu* le faire, mais il n'a pas *voulu*. Il ne croyait pas que cela pût en valoir la peine. Pourquoi parler de tous ces démons, de leur culte diabolique, au moment où tant d'efforts étaient à faire pour les remplacer par le Christ et ses saints? Voilà pourquoi les remarques relatives au paganisme sont si rares dans ce livre écrit dans un milieu païen. Mais au lieu de nous plaindre inutilement, contentons-nous des miettes, si l'accès de la table nous est interdit. Ramasser ces miettes, c'est ce qui nous reste encore à faire dans le chapitre qui suit.

Le christianisme avait encore si peu pénétré les âmes des hommes de cette époque qu'ils reniaient facilement leur foi à la première occasion. Lorsqu'en 665 sévissaient en Estsaxonie la disette et la peste, le roi Sigheri et son peuple abandonnèrent le christianisme, qu'ils venaient d'adopter; ils reconstruisirent les temples païens et adorèrent de nouveau leurs anciennes idoles, « comme si celles-ci, dit Bède, eussent pu les protéger contre les maux dont ils souffraient » (III, 38). L'un des traits les plus piquants de cette histoire, c'est qu'ils furent ramenés au christianisme par Wulfher (658-675), fils du roi païen Penda (IV, 3).

Pendant une épidémie grave, beaucoup d'hommes abandonnèrent les saints sacrements de l'Église chrétienne et eurent recours aux *erratica idolatriae medicamina*, comme si

cette épidémie pouvait être conjurée par des incantations (*incantationes*), des amulettes (*fylacteria*) ou d'autres remèdes diaboliques (*alia demonicae artis arcana*) (IV, 27). Souvent le peuple n'attendait même pas de tels malheurs publics, qu'il attribuait naturellement à la colère des dieux négligés[1], pour retomber dans le paganisme.

Après la mort d'Edwin, premier roi chrétien de Northanhumbrie, ses successeurs, Osric et Eanfrid, recommencèrent immédiatement à « se souiller et à se perdre par la vilenie et l'idolâtrie d'autrefois ». « Aussitôt qu'ils avaient revêtu la pourpre du royaume terrestre, ils trahissaient le royaume céleste » (III, 1)[2]. L'évêque Mellitus, de Londres, fut chassé de son diocèse par le peuple qui s'était laissé exciter contre lui par les fils, encore païens, du roi Saberct d'Estsaxonie. Ces princes étaient irrités contre l'évêque, parce qu'il leur avait refusé, un jour qu'ils avaient pénétré dans son église, le pain sacré qu'ils lui avaient demandé pour le manger (II, 5). L'évêque Justus de Hrofesceaster (Rochester) fut aussi chassé de son diocèse (*ib.*).

On aurait tort de ne pas reconnaître dans ces faits l'attachement des païens à leurs vieilles croyances. On croit en général que les Germains se convertissaient sans difficulté au christianisme. Nous avons d'abondantes preuves du contraire. Pour la Hollande, nous trouvons à chaque instant dans les *Vitae Bonifacii, Liudgeri, Willehadi, Lebuini*, etc., des témoignages de la résistance opiniâtre qu'y trouvait le christianisme et des phrases comme celle-ci : « Les païens brûlèrent de nouveau l'église » reviennent à chaque page. En Norvège et en Islande, le roi Olaf dut employer toute sa puissance pour planter la croix et on trouve dans les *Sögur* bien des traits qui démontrent l'attachement du peuple aux dieux païens. Exemple : le poète Hallfredr Ottarsson qui se fait baptiser

1) D'après la « Vie de Cuthbert », il arriva un jour que des moines furent surpris en pleine mer par une tempête. Le peuple trouva qu'ils avaient mérité ce châtiment, pour avoir chassé les anciens dieux.

2) On trouve souvent dans le style de Bède de telles antithèses.

parce qu'il vénère beaucoup le roi Olaf, mais qui voudrait bien retourner aux dieux d'autrefois; il n'aime pas qu'on les injurie en sa présence et prétend que leur douleur est déjà assez grande, parce qu'on ne croit plus en eux[1].

Le paganisme ne manquait pas de courageux défenseurs, de rois qui conservaient jusqu'à la fin leurs croyances et leurs mœurs païennes et dont la résistance opiniâtre ne cessait qu'avec la mort. On songera d'abord à Radboud et à la célèbre réponse qu'il fit à l'évêque Wolfram, réponse dans laquelle parlait toute la fierté de la race germanique. Nous pensons aussi à Wittikind, le champion héroïque des Saxons dans leurs luttes contre Charlemagne, à Athanaric, roi des Visigoths (368-382), qui persécutait les chrétiens dans son pays et qui envoyait dans ses villages un char avec une idole que ses sujets devaient adorer, s'ils ne voulaient pas qu'on leur brûlât leurs maisons[2], et enfin à Penda, roi de Mercie.

D'après tout ce que Bède nous en dit nous devons voir dans ce prince un partisan entêté de la foi païenne. Pendant un règne de quarante ans environ, sa main pesa lourdement sur les royaumes anglo-saxons. Dans la Northanhumbrie, deux rois chrétiens périrent dans la lutte contre lui : Edwin (12 octobre 633, II, 20) et Oswald (642, III, 9). Toutes ses guerres nous démontrent son but qui fut de s'opposer au christianisme et de le détruire, de protéger et de maintenir par contre le paganisme. Le christianisme ne pouvait naturellement faire aucun progrès dans la Mercie, royaume de Penda et le plus grand pays de l'heptarchie, tant que Penda vécut.

1) Voir aussi Maurer, II, 280 ss.

2) Isidor., *Hist. de reg. Goth.*, chap. VI; Sozomène, Ἱστορ. ἐκκλ., 6, 37; Grimm (*D. M*[4], 88) parle du char de Nerthus et de celui de Freyr. Keary, p. 90, croit que l'idole d'Athanaric était en effet Nerthus. D'après Tacite, *Germ.*, 40, elle se trouvait chez les Rendigni, les Aviones, les Anglii, Varini, Eudoses, Suardones, Nuithones, tribus de l'embouchure de l'Elbe, du Sleswig, du Mecklembourg et du Jutland (cf. Furneaux, *Commentaire*, p. 108). Mais comme la *Terra mater* est une déesse adorée par tous les Germains, ainsi que le prouvent déjà des pierres dressées en l'honneur des Déesses mères, il est possible que nous ayons affaire ici à une Nerthus gothique, qui aurait reçu le même culte que dans le nord-ouest de l'Allemagne.

Bède nous dit que, lorsque Penda périt le 15 novembre 655, le peuple de Mercie parvint enfin à obtenir la grâce de la vraie foi, maintenant que son roi perfide était mort (*defecto capite perfido*; III, 24). Mais il n'est que juste de placer en face de cette perfidie qu'il lui reproche sa foi inébranlable aux dieux anciens[1].

Il n'est pas surprenant qu'Ethelbert de Kent soit un homme selon le cœur de Bède, puisqu'il ne créa aucun obstacle à la mission d'Augustin. Il avait déjà auparavant permis à son épouse Berthe, fille du Mérovingien Charibert, de pratiquer sa religion qui était la religion chrétienne; il ne gênait en rien l'évêque Augustin et se fit lui-même baptiser sans hésiter beaucoup (595; I, 25-26).

Nous trouvons un autre roi païen qui vient se placer entre Penda qu'il est impossible de convertir, et le docile Ethelbert; c'est le roi Edwin de Northanhumbrie, dont nous avons déjà fait mention. Edwin hésita beaucoup avant de se faire baptiser et dans l'histoire de la conversion de ce roi, Bède nous conserve un certain nombre de traits de la vie païenne. Edwin était un païen qui s'opposa longtemps à la religion nouvelle et ne se convertit qu'après de mûres réflexions. C'était donc un converti dont l'Église pouvait se vanter.

De même que Ethelbert avait été amené au christianisme

1) Ajoutons à cette liste des champions du paganisme le nom d'un Irlandais, Oisin (mieux connu sous le nom d'Ossian), dont la légende renferme des souvenirs historiques. Lui seul survécut à cette bataille où tous les Fenois (*Fiona*, *Fiann*, *Fena*, i. e. les blonds) périrent avec leur roi Fin Gall. Après sa mort il (Ossian) resta deux siècles dans le monde souterrain, mais la nostalgie de son pays, de la verte Erin, le prit et il revint sur terre. Il eut ensuite une rencontre avec l'apôtre des Irlandais, Patrick, qui voulait le gagner au christianisme. Mais Oisin s'y refusa et, dans un chant alternant où il dialogue avec l'apôtre, il se pose en défenseur des anciennes traditions et en paladin des dieux païens. Tout comme Radboud il ne voulut pas se faire baptiser, ni entrer dans le ciel chrétien sans ses amis. Il lui semblait plus doux d'entendre aboyer des chiens de chasse que d'entendre des moines marmoter leurs prières (voir aussi Carrière, III, II, 96). Oisin (ou Ossin, Oissin, Ossian) est un poète et un héros mythique (Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 51) et il symbolise la même lutte pour les dieux païens et la même aversion contre la conception chrétienne du monde que Radboud, Athanaric, Wittukind, Penda, etc.

par sa femme, de même, Ethelberge, sa fille, exerçait une grande influence sur Edwin, son époux. Une des conditions du mariage, fixée par le père avant de laisser partir sa fille pour le pays des sauvages Northanhumbriens, barbares insoumis et grossiers (*homines indomabiles, durae ac barbarae mentis* ; III 5)[1], ce fut que l'évêque Paulinus l'accompagnât. Il en fut ainsi et la fiancée partit pour le pays de son mari encore païen.

Dans les chapitres qui suivent (II, 9-14), Bède nous communique, sans le vouloir, quelques matériaux pour la connaissance de la vie païenne dans l'entourage d'Edwin.

Paulinus, le confesseur de la jeune reine, ne réussit pas très bien au commencement. Il est évident que Dieu a endurci le cœur des païens (II *Cor.*, IV, 4). Mais voici que les choses tournent mieux. Un an après son mariage le roi échappe à une tentative d'assassinat faite par un homme à la solde du roi Cuichelm de Westsaxonie. Le jour de Pâques de l'an 626, le meurtrier vint chez Edwin, qui tenait alors sa cour, *villa regalis*, près la rivière de Deruventio[2]. Il aurait certainement tué le roi, si l'un des ducs, nommé Lilla (*regi amicissimus*, ce qui nous fait penser aux frères par le sang des Norses), n'avait amorti le coup et n'était tombé lui-même victime de sa fidélité. La nuit suivante, la reine mit au monde une fille du nom de Aeanfled. Et lorsque le roi offrit des sacrifices de remercîment à ses dieux, Paulinus lui parla du Christ. Cette fois Edwin écouta Paulinus et promit, comme un autre Clovis, de se faire chrétien s'il l'emportait sur le traître Cuichelm. Comme gage de ses bonnes intentions, Edwin permit à Paulinus de baptiser Aeanfled. La cérémonie eut lieu à la fête de la Pentecôte de cette même année 626, la princesse étant *prima de gente Nordanhymbrorum*. Cependant, même après avoir vaincu Cuichelm, le roi hésitait encore. Il se faisait initier par Paulinus aux dogmes du christianisme, il causait de sa conver-

1) C'est ainsi qu'il (Bède) les appelle dans un autre passage. La même expression est appliquée aux Drenths païens dans *Vita Willehadi*, chap. IV, (Wattenbach, *VIII Jahrh.*, t. III, 98).

2) Actuellement Derwent, un bras de la Wharte.

sion avec les hommes les plus savants de son peuple, il méditait pendant des heures et des heures sur la valeur des deux religions. Il ne servait plus ses dieux, mais il ne croyait pas encore au Christ.

L'évêque s'y prit alors d'une autre manière. L'histoire ne donne pas de renseignements très clairs sur ce point, mais voici à peu près ce qui s'est passé. Avant son avènement, Edwin avait dû pendant longtemps errer hors de son pays, poursuivi par le roi Aedilfrid. Edwin avait fini par chercher la protection du roi des Ostangles, Redwald, qui l'accueillit bien d'abord, mais qui ensuite lui dressa des embûches. Edwin avait été averti par un ami, mais sa longue vie nomade lui avait enlevé toute envie de se soustraire aux persécutions du roi. Il était un jour tristement assis à la porte du palais royal, attendant son sort, lorsqu'un inconnu se présenta à lui et lui demanda : « Qu'est-ce que vous donnerez à celui qui non seulement vous délivrera de vos malheurs, mais qui vous prédira aussi un avenir brillant, qui même peut vous communiquer un plan de salut pour votre avenir, avenir plus beau que ne l'ont jamais connu vos père et mère, ni vos autres parents ? » Edwin promit alors qu'il écouterait cet homme en toutes choses. L'étranger mit la main sur la tête du roi et lui dit : « Si vous voyez de nouveau apparaître ce signe, pensez à notre rencontre et à votre promesse et n'hésitez pas à accomplir votre vœu. » L'inconnu disparut ensuite tout à coup, et cela fit croire à Edwin qu'un esprit lui était apparu. A partir de ce moment, tout s'arrangea en effet pour le mieux et Edwin monta sur le trône de Northanhumbrie.

Lorsque Paulinus vit alors que le roi hésitait, il vint un jour vers lui, lui mit la main droite sur le front et lui demanda s'il connaissait ce signe. Edwin tomba en tremblant aux genoux de l'évêque et celui-ci le somma de tenir sa parole, puisque Dieu l'avait si évidemment aidé.

Bède dit que Paulinus avait appris du Saint-Esprit l'événement dont nous venons de parler (*didicit in Spiritu*; II, 12 *in initio*). Il est plus simple de penser ici à la collaboration

d'Ethelberge, qui a probablement communiqué cet événement à l'évêque pour qu'il en tirât profit pour son œuvre de conversion.

L'événement lui-même a évidemment une couleur païenne ; c'est-à-dire que si la forme en est chrétienne, le fond, par contre, est plus ancien que le christianisme. Nous retrouvons dans mainte vieille légende un roi ou un héros qui vagabonde loin de son pays, qui cherche du secours chez d'autres princes, qui est trahi et averti de la trahison qui le menace, mais qui est trop désespéré pour y opposer de la résistance. Il lui apparaît alors un étranger qui lui promet de le sauver et qui lui donne un signe auquel il le reconnaîtra plus tard. Dans les mythes norses, c'est souvent Odin qui joue ce rôle[1]. Tous ces traits se retrouvent dans la légende d'Edwin, mais sous un déguisement chrétien. L'étranger qui lui apparut était peut-être Paulinus lui-même (d'après Keary, 93), étant donné que celui-ci pouvait bien se trouver à cette époque dans le pays des Angles. Mais Bède ne nous fournit aucune des indications nécessaires pour approfondir notre hypothèse. Pour lui, l'étranger sauveur est un ange envoyé par Dieu; le rôle que remplissait chez les païens Odin ou un autre dieu,un ange le remplit chez les chrétiens.

Edwin consentit enfin à embrasser la religion chrétienne, non sans convoquer d'abord une assemblée de ses amis et conseillers princiers, pour que ceux-ci se convertissent en même tempsque lui. La « wite nagemôta » a lieu. Coifi, *primus pontificum*, et si l'on considère son rang élevé, probablement

1) Grimnir dans Grimnismál ; comme Gagnrádhr dans Vathrúdhnismál ; comme soldat, *os pileo obnubens*, Saxo Gramm., p. 126 : comme *Grandaevus, altero orbus oculo*, id., p. 40. D'autres passages se trouvent dans Saxo Gramm., éd. Müller, II, notes, p. 57. Pour les noms d'Odin comme voyageur, voir Meyer, *D. M.*, 230-231. Voir aussi la légende de Hakonar (Maurer, II, 400, note 35) où Odin apparaît au forgeron de Nesjar (XIIIe siècle) ; voir sur Odin apparaissant à Olaf Tryggvas dans la *Olafssaga*, chap. 196, Maurer, I, 326 ss. ; id., I, 613 ss., sur une autre apparition d'Odin comme Gestr au roi Olaf Haraldfsson. On trouve aussi beaucoup d'apparitions de Thórr. Voir par exemple Golther, *G. M.*, p. 258 sqq. pour Odin 286 sqq., 328 sqq., 342 sqq.

membre de l'assemblée, parla le premier. Nous ne connaissons pas beaucoup de discours de prêtres païens et nous apprécierons, par conséquent, pleinement celui qui va suivre, même s'il plaide très peu pour le caractère de l'homme qui le prononça. Voici ce que dit Coifi : « Juge, ô roi, la religion qu'on nous enseigne actuellement. Je vous certifie, et j'en suis en vérité pleinement convaincu, que notre religion actuelle n'a pas la moindre force, pas la moindre utilité. Personne parmi vous n'a servi les dieux avec autant de zèle que moi, mais il y a beaucoup d'hommes auxquels vous avez accordé des bienfaits plus grands qu'à moi et qui ont eu plus de chances dans leurs entreprises que moi. Si les dieux pouvaient réellement quelque chose, ils m'auraient plutôt aidé, moi, qui les servais avec tant de zèle. Il ne nous reste donc rien d'autre à faire, que d'embrasser de tout notre cœur cette nouvelle doctrine, si, après examen, elle nous paraît meilleure et plus puissante[1]. » Bède appelle ce discours *verba prudentia*. Pour nous, Coifi est le type du prêtre rusé, avare, sans conviction, qui sert l'autel pour qu'à son tour il soit servi par l'autel[2].

Ensuite l'un des ducs du roi (*alius optimatum regis*) prit la parole : « Mon roi, dit-il, lorsque je veux comparer la vie présente des hommes sur cette terre à la vie future que nous ne connaissons pas, je songe à l'un de ces jours où vous étiez assis à table avec vos ducs par les froids d'hiver.

1) Il faut placer bien plus haut l'Islandais Thorgeirr, qui à l'Alding de l'an 1000 donne aussi à ses compatriotes le conseil d'embrasser la religion chrétienne, mais pour conjurer la guerre civile, afin « que nous soyons tous un seul peuple sous une loi unique, que nous portions tous un seul nom et que nous vivions d'après une loi et une morale uniques ». Tout le discours d'après l'*Olafssaga* chap. 229, dans Maurer, I, 430 ss. Cf. Lasonder, *o. c.*, p. 127 ss.

2) La conduite de Thorolf (dans la *Eyrbyggja Saga*) est beaucoup plus louable (ch. IV). Il s'agit là des rapports de Thorolf avec son ami (*vinr*) Thórr, dont il écoute les conseils et qui lui montre l'endroit où il faut aborder. Dans la *Viga glumssaga*, chap. IX, Thórrkell appelle Freyr son *fulltrui*, i. e. son fidèle ami (c'est aussi l'epithète que Gunnar applique à Hogni dans *Sigurdharkv.*, 15, 10), mais il dit aussi : « Vous avez reçu beaucoup de cadeaux de moi, mais vous m'en avez récompensé. »

Le feu brûle dans l'âtre et chauffe la salle à manger, mais dehors il y a une tempête de neige et de grêle. Voilà qu'un passereau entre dans la salle et la traverse rapidement en passant par deux portes opposées. Tant que la bestiole traverse la salle, elle ne souffre pas du froid, mais comme elle franchit rapidement l'espace agréable, elle disparaît de vos yeux et, venant de l'hiver, elle se replonge dans l'hiver. La vie humaine ne dure, comme le vol du passereau, qu'un instant. Nous ne savons rien de ce qui la précède ni rien de ce qui la suit. Si maintenant la nouvelle religion nous donne là-dessus des renseignements plus certains, je suis d'avis qu'il la faut embrasser. »

Cette comparaison du duc païen est tout d'abord très belle de forme[1], c'est un joyau de la littérature du premier moyen âge, mais elle n'est pas moins remarquable par son contenu. Car il nous fait connaître quelque peu la conception que se faisaient de la vie nos ancêtres germaniques. Ce qui précède notre vie et ce qui la suit est inconnu. Il n'y a que le jour présent qui nous appartienne. Et si le duc croit que la religion chrétienne pourra faire disparaître cette incertitude, cela attire notre attention sur ce qui manquait aux païens et ce qu'ils attendaient de la foi nouvelle. Je ne peux m'empêcher de faire observer, ne fût-ce qu'en passant, que ceux qui contestent au *Völuspa* son caractère païen ancien, trouveront ici un argument de plus en leur faveur. Ne paraît-il pas que l'auteur de la partie eschatologique de ce chant de

1) Elle nous servira d'échantillon du latin de Bède : « Talis mihi videtur, rex, vita hominum praesens in terris ad comparationem ejus, quod nobis incertum est, temporis, quale cum te residente ad cenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio et calido effecto cenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluviarum vel nivium, adveniensque unus passerum domum citissime pervolaverit; qui cum per unum ostium ingrediens mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens tuis oculis elabitur. Ita haec vita hominum ad modicum apparet : quid autem sequatur quidne praecesserit, prorsus ignoramus. Unde si haec nova doctrina certius aliquid attulit, merito esse sequenda videtur. »

l'*Edda* lui aussi partage le désir du duc de Bède? Le nouveau ciel et la nouvelle terre, le Puissant, le Fort d'en haut, tout cela ce sont des conceptions avec lesquelles il satisfaisait à un besoin, qui ne trouvait pas de satisfaction dans le paganisme, et qui comblaient des lacunes de la foi païenne antérieure. Alors vint le christianisme avec une doctrine déjà développée sur l'origine des choses, l'avenir des hommes et de la terre, et les innombrables visions du ciel et de l'enfer nous prouvent bien avec quel enthousiasme ces idées de ciel et d'enfer ont été accueillies. Ce duc croit que la vie d'ici-bas est bonne et belle, il n'y voyait qu'une salle à manger bien chauffée en hiver! eh, bien! si le christianisme sait ce qui était avant et ce qui sera après, il faut l'écouter!

Mais poursuivons le récit de Bède. Coifi reprit la parole: « Plus d'hésitation! J'ai vu depuis longtemps, que ce que nous vénérions n'était « qu'un rien », car plus je cherchais avec zèle la vérité dans le service des faux dieux, moins je la trouvais. Et j'avoue franchement que de cette prédication rayonne la vérité qui peut nous procurer notre salut, la béatitude et la vie éternelle. C'est pour cela que je vous conseille, ô roi, de livrer le plus tôt possible à la profanation et au feu les temples et les autels que nous avons vainement tenus pour saints. » Le roi Edwin se déclara alors franchement et solennellement pour le christianisme « Et qui, demanda-t-il, profanera les autels des dieux et leurs sanctuaires et leurs enclos sacrés? » Coifi s'offre lui-même avec tout le zèle qui caractérise le renégat. Le roi avait autrefois cru et maintenant il éprouvait des scrupules. Coifi n'avait pas cru et il n'en éprouvait pas [1]. « Ce sera moi, dit le grand prêtre, car qui pourrait se prêter mieux que moi à la destruction de ce que j'ai vénéré dans ma folie, moi qui ai maintenant reçu la vérité de Dieu? »

Dans son zèle indomptable contre les sanctuaires abandonnés et pour faire voir à tous sa conversion par des signes

1) C'est ainsi que s'exprime très bien Browne, p. 31.

extérieurs, il demande au roi des armes et un étalon. Car, explique Bède (et il est bien informé), un prêtre païen ne pouvait pas porter d'armes et ne pouvait monter qu'une jument, tout comme les bardes des Celtes païens ne portaient qu'un bâton[1]. Coifi rompt donc aussi avec cette vieille habitude. Assis sur son étalon, ceint de son épée, la lance en main, il va au temple qui était le moins éloigné. Pour le profaner il jette sa lance par dessus la haie[2]. Le peuple, qui était accouru, assistait anxieusement au spectacle que lui offrait l'incendie du temple et de la barrière brûlés par Coifi, tout comme ses frères de Thuringe regardèrent plus tard à Geismar Boniface couper le chêne sacré de Donar. Encore actuellement, dit Bède, on montre l'endroit où s'élevaient autrefois les statues des dieux à l'est d'Eoforwyc (Yorc), sur la rive orientale de la rivière de Deruventio et cet endroit s'appelle maintenant Godmundingaham.

L'importance de ce dernier passage est évidente. A « l'endroit de la famille de Godmund »[3], il y a un temple avec des statues de dieux, entouré de sa barrière. Un prêtre apostat chevauchant un étalon en signe d'apostasie et portant des armes, profane le sanctuaire en jetant sa lance par-dessus la barrière et en brûlant le temple[4].

Il ressort de tout cela que ces chapitres sont en effet très importants pour la connaissance du paganisme saxon.

1) Donc pas entièrement *unberitten* (Meyer, *D. M.*, 193). Mais seulement *in equa* et non pas *in equo equitare*.

2) *Septa.* Dans la version d'Aelfred : *hegas* = barrière, clôture. Grimm, *D. M.*, 66, cite à cette occasion le vieux-norse *stafgardhr*.

3) D'après les renseignements qu'a bien voulu me fournir M. le professeur Sijmons, *Godmundinga* est le génitif pluriel de *Godmunding*, patronyme de *Godmund*. Donc cet endroit est nommé d'après les descendants d'un homme appelé Godmund. Dans certains documents anglo-saxons l'endroit s'appelle aussi Godmundinges ou Godmundes leah. C'est le Goodmanham actuel.

4) Nous ne trouvons cet emploi de la lance, pour autant que je sache, que dans Bède. La lance jetée est aussi un signe de déclaration de guerre et de victoire; le « Gerwurf » joue donc un grand rôle dans le service des dieux de la guerre. Voir aussi : Golther, *Der Gœtterdienst im Kriege*, dans son *Handbuch der Germ. Myth.*, p. 550-554.

En même temps les trois rois que nous avons mentionnés nous fournissent autant de types de païens. Ethelbert de Kent se fait chrétien sans beaucoup de façon et avec autant d'indifférence que Coifi. Penda de Mercie reste jusqu'à la fin fidèle à la foi de son enfance. Edwin de Northanhumbrie se fait baptiser, mais seulement après beaucoup d'hésitations et après de soigneuses recherches. Nous trouverons même un quatrième type dans la personne du roi Redwald d'Estanglie. Chrétien d'abord, il se laissa éloigner par sa femme — de nouveau l'influence de la femme, mais dans une autre direction cette fois — de la bonne et vraie voie. Mais il lui était impossible de rompre entièrement avec le christianisme, de sorte qu'il sacrifiait à la fois et à Wodan et au Christ. Il avait dans le même temple un autel érigé en l'honneur du Christ et un autre plus petit (*arulam*) pour les sacrifices païens. Aldwulf, l'un des successeurs de Redwald, de l'époque de Bède, témoigne que ce temple du « juste milieu » avait existé jusqu'à son époque et qu'il l'avait vu dans sa jeunesse (II, 15).

Je n'ai trouvé aucun renseignement direct dans Bède sur la morale païenne. Certes il aurait facilement pu nous donner une collection de proverbes, comme celle de Hávamál, mais il ne l'a pas fait. Il y a pourtant un passage d'une grande importance (III, 22). Sigberct, roi d'Estsaxonie, converti grâce à l'influence d'Oswiu, fut assassiné par ses deux frères (660). « Questionnés sur le motif de leur méfait, ils n'ont pas d'autre réponse sinon qu'ils avaient tué le roi, parce qu'il était toujours trop indulgent envers ses ennemis et qu'il leur pardonnait généreusement leurs offenses, toutes les fois qu'ils le désiraient. » « C'est donc, ajouta Bède douloureusement, pour avoir suivi si pieusement (*devoto corde*) les préceptes de l'Évangile, que ce roi a dû mourir ! »

Il en fut vraiment ainsi : pardonner à son ennemi était une chose incompréhensible aux païens, cela allait contre leur nature ; ce n'était à leurs yeux qu'une lâcheté et ils considéraient le précepte : « Bénissez ceux qui vous maudissent »

comme efféminé. La morale des païens se résume dans ces vers de l'*Edda* :

> L'ami gardera fidélité à l'ami et rendra cadeau pour cadeau.
> Des hommes doivent répondre à la haine par la haine
> Et à la tromperie par la tromperie [1].

Un noble Islandais, Bolli, neveu de Kjortan Olafsson, parla un jour d'après le cœur de ses compatriotes païens, en disant : « Je n'ai pas envie d'embrasser la religion chrétienne, car elle me paraît trop efféminée » (*miök veykligr*) [2]. Et lorsque le poète Halfredr Ottarson, que nous avons déjà mentionné, fut, dans un voyage à Gotaland, assailli par un ennemi, il s'écria : Aide-moi, maintenant, ô blanc Christ [3]. Il emploie l'expression classique, *Hvita Kristr*; ce nom trouve peut-être d'une part son explication dans les vêtements blancs des prêtres, comme le prétend par exemple Lasonder (*o. c.*, 195, note 118), mais d'autre part elle renferme certainement une allusion au caractère doux, féminin, de la morale chrétienne.

Peut-être pouvons-nous retrouver un autre trait païen dans l'assurance que donne l'évêque Cedd aux moines de son couvent (IV, 3) : « Que le Seigneur viendra sur les nuages, pendant que le ciel et la terre seront en feu »; c'est une idée que nous retrouvons dans le *Muspilli*, ce poème des vieux Bavarois qui contient quelques idées païennes [4].

Bède cite une seule fois le nom d'un dieu vraiment païen et cela en nous communiquant l'arbre généalogique de Hengist et de Horsa. Il parle de l'arrivée, en Angleterre, des Yuttes, des Saxons et des Angles en 449 (I, 15); il dit que les

1) *Hámavál*, 42 :

. . . .
. . . .
hlatr vidh hlátri
skyli holdhar taka
en lausung vidh lygi

2) Dans la *Laxdoela Saga*. Voir Maurer, I, 355.

3) *Olafssaga*, chap. 175, dans Maurer, I, 366.

4) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXVIII, 49. Kögel dans son *Grundr.*, II, p. 210 ss., dit que le mot *múspilli* seul est païen.

Yuttes s'établirent dans le Kent et dans l'île de Whight, les Saxons en Estsaxonie, Suthsaxonie et Westsaxonie, les Angles dans la Mercie, la Northanhumbrie et l'Estanglie[1]. Il raconte ensuite que Hengist et Horsa étaient fils de Victigilsus, fils de Vitta, fils de Vecta, fils de Wodan. On sait que Grimm a, dans un appendice à sa *Deutsche Mythologie*, soumis les arbres généalogiques des Anglo-Saxons à une étude minutieuse, à laquelle nous ne pouvons cependant pas nous arrêter[2]. Bède donne seulement l'arbre généalogique du Kent (I, 15; II, 5), mais on peut croire (Grimm, 378) qu'il a aussi connu les arbres généalogiques des autres royaumes anglo-saxons. Pour Kent on a, d'après Bède : Voden, Vecta (le Vägdäg de Deira, Grimm, p. 395), Vitta, Vihtgils, Hengest, Eoric, Octa, Eormenric, Aethelbert. Grimm donne des versions concordantes de Nennius, *Historia Brittorum*, de la Chronique anglo-saxonne et de Ethelwerd (voir Grimm, p. 380). La version anglo-saxonne du roi Aelfred donne Voden, Vihta, Vihtigisles, Hengist, mais d'après un autre manuscrit de Bède, dans lequel le nom de Vecta a été omis.

De même que les noms de Hengist et de Horsa sont empruntés au nom du cheval, de la même façon, pense Grimm, les noms de Victgisl, de Vitta et de Vecta sont dérivés du mot anglo-saxon *vicg*, anc.-norse *vigg* « cheval ». En tous cas le nom d'une fille de Hengist, « Rhonwen[3]» signifie « crinière blanche »; elle était mariée au roi Vortigern, être mythique, *a Brythonic Cronus*, d'après Rhys (*o. c.*, p. 152-154), roi historique d'après Bède.

Ici également il est impossible de distinguer entre ce qui appartient à la légende, au mythe ou à l'histoire. Si Ethel-

1) Dans l'*Academy* du 14 mars 1896, p. 221, le professeur Skeat énonce l'hypothèse que la Mercie a été peuplée par des Frisons, qui étaient dispersés parmi les divers groupes des Angles, et que de cette façon le dialecte de Mercie a été fortement influencé par le frison. Il appuie sa théorie par quelques exemples, mais il espère qu'un autre étudiera plus soigneusement la question, pour se prononcer finalement pour ou contre son hypothese.

2) *D. M.*[4], III, 377-401; Pertz, X, 314.

3) Plus tard Rowena.

bert de Kent descend en quatrième génération de Hengist, Ethelbert est tellement rapproché de Hengist qu'il faut bien tenir ce dernier pour historique. Mais son arbre généalogique devient mythique à partir de la cinquième génération. D'un autre côté Vitta et Vecta sont aussi des noms historiques; au moins nous trouvons sur une pierre tombale l'inscription suivante : *In oc tumulo jacet Vetta filius Victi*[1]. Il ne faudrait pas non plus oublier, comme le fait très justement observer Winkelmann (31), que le caractère non historique d'un personnage n'est pas prouvé par le simple fait que bientôt après sa mort il est devenu le héros d'un poème ou le descendant d'un dieu[2].

Bède ne donne pas d'autres noms de dieux dans son *Historia* à l'exception du seul nom de Wodan. Dans un autre de ses écrits, *De temporum ratione*[3], on trouve les noms Hreda et Eostra, pour expliquer les noms des deux mois : Uredmónath et Eosturmonath, d'après ceux de ces deux déesses. Grimm (*D. M.*[4], 240-41) plaide pour l'authenticité de ces noms et compare Eostra à une déesse allemande Ostara. D'autres auteurs sont plus sceptiques à cet égard[4].

La géographie de l'Angleterre de l'époque de Bède nous

1) A Cramond près d'Edinburg. Voir Hübner, *o. c.*, n° 211.

2) Il y a un endroit qui nous rappelle le souvenir d'Hengist, c'est Hengisterdunhill dans la Cornouailles.

3) Chap. XIII : « *eosturmonath, qui nunc pascalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostre vocabatur... Hredmônath, a dea illorum Hreda.....* ».

4) Weinhold, *D. Monatsnamen*, IV, 52 ; Mannhardt, *B. u. F. K.*, 505, note 5 : « Die wahrscheinlich von Beda erfundene Göttin Ostara » ; Meyer, *D. M.*, 283 : « Beda's Eostra-Erfindung » ; Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895, p. 488, dit de même : « Diese Göttinnen sind von Beda erfunden ». Mogk, par contre (*Grundr.*, I, pag. IIII), ne supprime pas son nom : « Eine altgermanische Fruhlingsgöttin,... ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Austrô gewesen ». Il serait inutile de démontrer que quelquefois des noms ont été introduits dans le panthéon allemand sans que cela soit justifié (voir mon article sur un dieu Crodo : *Bijblad Hervorming*, 1892, 55 ss.). Mais nous ne voyons pas encore très bien pourquoi Bède, qui s'est si peu préoccupé du paganisme, aurait inventé tout simplement deux déesses. D'après Bède, on célébrait pendant le mois d'Eostra la fête de Pâques (*consueto antiquae observationis vocabulo*

fournit encore quelquefois le nom de Wotan dans un nom de ville : Wodnesbeorg en Westsaxonie, Wodenbryge dans Estanglia, Wodnesfield en Mercie. Nous trouvons encore un Thornege et Godmunddingaham dans Deira que nous avons déjà mentionné.

Je suis arrivé à la fin de ma tâche qui était de passer en revue le christianisme et le paganisme anglo-saxon d'après le livre de Bède. Lorsqu'il termina son livre en 781, quatre ans avant sa mort, il put parler de la douce paix qui régnait dans la Northanhumbrie. « Puisque les temps sont si tranquilles (*qua adridente pace ac serenitate temporum* ; V, 23) et puisque la paix nous sourit, beaucoup de personnes de notre pays, des classes supérieures et des classes inférieures, aiment mieux se faire tonsurer et prononcer des vœux que de s'adonner au métier des armes ; les générations futures en verront les résultats », telle est l'opinion de Bède.

Hélas ! les générations futures devaient voir la guerre civile, la peste et la famine, elles devaient voir ce qu'il y avait pour elles de plus terrible, la *furor Normanorum* qui devait tout détruire par le glaive des Vikings sur le sol d'Angleterre, tout ce monde de monastères paisibles et d'abbayes majestueuses, tous ces sanctuaires dont les cloches chassaient les esprits méchants, tous ces évêques à cheval dont le peuple baisait les vêtements, tous ces moines qui se promenaient le long de la grève en murmurant des prières, tous ces supérieurs qui remplissaient les manuscrits de leur sagesse et de leur savoir, tous ces rois et toutes ces reines qui paradaient devant leurs sujets, tous ces hommes et toutes ces femmes qui en secret offraient des sacrifices aux dieux d'autrefois, toute cette société que nous a rendue familière l'œuvre magistrale de Bède. Tout cela a disparu devant la fureur des hommes du nord.

Ce fut le commencement de ce IXe siècle qui fut caractérisé

gaudia novae solemnitatis vocantes). On se conformait ainsi au conseil de Grégoire de Mellitus (*H. E.*, I, 3) qui recommandait de laisser subsister les fêtes païennes en se bornant à en changer les noms.

par les expéditions de ces loups de mer[1]. L'Europe occidentale ne manquait pas d'avertissements. Déjà au commencement du VIe siècle (en 515), une flotte de Vikings danois avait envahi le pays des Francs, avait remonté la Meuse, mais elle avait été battue encore à temps par le prince Théodebert, fils de Théoderic (Thierry), petit-fils de Clovis. Dans cette bataille mourut le roi de mer, Chlochilaich, comme l'appelle Grégoire de Tours[2]. La terreur de cette incursion inattendue était à bon droit très grande, car Chlochilaich était un héros très brave, dont le poète du *Beowulf* a chanté la gloire et pleuré la mort. Le Hygelac, en effet, du poème du *Beowulf*, c'est le Chlochilaich de Grégoire.

... Ce ne fut pas le moindre
des combats celui où l'on battit Hygelâc,
l'ami du peuple, en Frise[3].

Il y avait eu là un premier avertissement vite oublié, d'autant plus facilement que pendant trois siècles les populations du nord semblèrent dormir derrière leurs murs de glace et de neige.

La tradition rapporte que Charlemagne pressentait les désastres que les Normands devaient déchaîner sur ses États, qu'il vit un jour entrer dans un port de la Narbonnaise des navires norses et qu'il s'aperçut immédiatement que ces bateaux ne portaient plus des marchands, mais des ennemis

1) Il est intéressant de constater que les Sogur norses eux-mêmes parlent de ces expéditions de pillages aussi simplement que s'il s'était agi de promenades en mer. « Au printemps Sigurd, fils de Hlodver, voulait entreprendre une expédition de Vikings et Gunnlaug se joignit à lui; ils croisèrent donc pendant l'été dans la mer des Hébrides et dans les baies de la côte écossaise et ils livrèrent beaucoup de batailles. » *Gunnlaugs Saga Ormstungu*, chap. XII.

2) *Hist. Franc.*, III, 3, éd. Arndt, p.110. Variantes de ce nom : Chrochilaic, Chlodilaich, Chlochilaich, Hrodolaic.

3) *Nó thǿs lǽsest wæs*
hondgemóta, thǽr mon Hygelác slóh...
fréawine folces, freslondum on,
(*Beowulf*, éd. Heyne. 2355, 56, 58).

dangereux; que les pirates, en apprenant que Charlemagne séjournait dans cette ville, s'esquivèrent au plus vite. L'empereur en les apercevant d'une fenêtre donnant sur la mer se mit à pleurer et dit à ses ducs : « Je suis affligé que ces mécréants aient osé de mon vivant visiter ces côtes et je prévois combien de dommages ils causeront à mes descendants. » C'est le moine de Saint-Gall qui nous raconte dans sa Chronique que c'étaient des navires norses[1]. Du fond de son pays allaman il pouvait facilement confondre les corsaires mahométans avec les pirates normands[2]. Mais les pressentiments qu'il attribuait à l'empereur devaient se réaliser peu de temps après.

La patrie de Bède a eu sa large part de toutes les misères qui furent la conséquence des expéditions des Vikings. En Angleterre aussi des milliers d'hommes s'écrièrent : Délivre-nous des Normands, ô Seigneur! Après la mort de Bède en 735, la Northanhumbrie fut d'abord déchirée par les guerres civiles et tourmentée par la famine. Vers la fin du siècle en 793, une flotte de Vikings attaqua Lindisfarne, l'île sainte d'Aidan, l'abbaye-mère de tant de monastères. Les Normands la brûlèrent et tuèrent les moines, ce qui terrifia toute l'Europe chrétienne. « Jamais, écrit Alcuin, qui avait quitté le sol troublé de l'Angleterre pour la cour tranquille de Charlemagne, jamais pareil malheur n'a atteint les Anglais. Voyez l'église de saint Cuthbert aspergée du sang des prêtres, voyez ses trésors pillés ; l'endroit le plus saint de l'Angleterre devient la proie des païens ! Qui ne serait ému à ce spectacle? Qui ne pleurerait la servitude de la patrie[3]? »

Un an plus tard, en 794, les rois de mer revinrent en Angleterre et ce fut le tour du monastère de Bède, Yarrow, de devenir la proie des flammes. Le couvent où il a écrit tous ses livres, qui sont des documents si précieux pour la connaissance de son époque, a été pillé et rasé. Heureusement

1) Mon. S. Gall, *De Gest. Kar.*, II, 14; Wattenbach, *IX*, XI, 71.
2) Voir Keary, 136, note 2.
3) *Epist. Alc.*, n° 22, d'après Keary, 128.

ses manuscrits étaient déjà répandus partout en de nombreuses copies. Ils lui ont érigé un monument beaucoup plus digne que ne le seraient les ruines de Yarrow.

L. KNAPPERT.

Traduit par A. DIRR.

Pour faciliter l'intelligence de ces récits nous donnons ci-contre un tableau synoptique des rois de l'Heptarchie au VII[e] siècle, d'après Bède, ainsi que la liste des principaux évêques ou religieux.

NORTHANHUMBRIE	MERCIE	ESTANGLIE	ESTSAXONIE
Edwin, fils d'Aella, marié à Ethelberga, baptisé le 12 avril 627 (II, 14); mort le 12 octobre 633 (II, 20). *Osric*, fils d'Aelfric, règne sur Deira; *Eanfrid*, fils d'Edilfrid, règne sur Bernicia; morts tous les deux en 634 (III, 1). *Oswald*, frère d'Eanfrid, mort en 642 (III, 9). *Oswiu*, frère d'Oswald, roi en 643, mort en 670 (IV, 5). *Oswin*, fils d'Osric, mort le 20 août 642 (III, 14). *Egfrid*, 670-685 (IV, 5). *Aldfrid*, 685-705 (IV, 26). *Osred*, mort en 716 (V, 1, 18). *Coenred*, 716 (V, 22). *Osrik*, mort le 9 mai 729 (V, 23). *Ceolwulf*, destitué en 737.	*Penda* bat Edwin à Hathfield en 633 (II, 20); bat Oswald à Maserfield en 642 III, 9); tué en 655 dans la bataille de Loidis-s.-Winwed (III, 24). *Peada*, fils de Penda, marié à Alchfleda, fille d'Oswiu; tué en 654 par Alchfl. (III, 24). *Oswiu*, de Northanhumbrie, règne sur la Mercie (III, 24). *Wulfher*, fils de Penda, roi en 658 (IV, 3); mort en 675 (IV, 12). *Aedilred*, 675. Querelles avec Egfrid (679). *Coinred*, moine en 709 (V, 19). *Ceolred*, fils d'Aedilred.	*Wuffa*. *Tytilus*. *Redwald*, chez qui Edwin cherche un refuge (II, 12). *Eorpwald*, assassiné; *Sigbert*, frère de E., Egrik régent, tués tous les deux par Penda (III, 18). *Anna*, deux filles religieuses à Fare-Moustier, en Brie : Sexburg, mariée à Earconberet, de Kent. Aedilthryd, mariée à Egfrid, de Northanhumbrie, tué par Penda (III, 18). *Aedilheri*, frère d'Anna, mort en 655 (III, 24).	*Sigbert III*, fils de Sigbert le Petit, baptisé en 653 (III, 22); mort en 660 (III, 22). *Suidhelm*, fils de Serbald, 660. *Sigheri*, 665 (III, 30), et *Sebbi*, morts en 694 (IV, 11). *Offa*, fils de Sigheri, moine à Rome en 709 (V, 19).

CANTIE	SUTHSAXONIE	WESTSAXONIE	QUELQUES-UNS DES ÉVÊQUES LES PLUS REMARQUABLES
Ethelbert, marié à Bertha, baptisé en 595 (I, 26); mort en 616 (II, 5). *Eadbald*, fils d'E., 616-640 (II, 5). *Earconbert*, fils d'Eadbald (640-664), (III, 8). *Ecbert*, mort en 673 (IV, 5). *Hloter*, frère d'Ecbert, mort en 685 (IV, 26). *Edrik*, fils d'Ecbert, règne un an et demi (IV, 26). *Victred*, fils d'Ecbert, roi en 688; mort le 23 avril 725 (V, 23). *Aedilberct*, *Eadberct*, *Alric*, } fils de Victred.	*Aedilwach*, baptisé en 681 (IV, 13); tué en 685 par Ceadwalla de Westsaxonie (IV, 15). *Ceadwalla*. *Bercthun*, (IV, 15). et *Andhun*. *Ini*.	*Cuichelm*, envoie des assassins à Edwin de Northanhumbrie (II, 9), 627. *Cynigil*, baptisé en 635 (III, 7). *Coinwalch*, païen, tué par Penda (III, 7). *Ceadwalla*, abdique en 688 (V, 7); mort à Rome en 689. *Ine*, 688-726.	*Augustinus*, 595-607 (II, 3). *Paulinus*, évêque de Hrofesceaster; mort le 10 octobre 644 (III, 14). *Aidan*, év. de Lindisfarne en 635, mort le 31 août 642 (III, 3, 5). *Finan* (III, 27), et *Colman*, tous les deux évêques de Lindisfarne. *Cedd*, év. de Ithanceaster, dans Estsaxonie, 653 (III, 22); mort à Laestingaeu, 644 (III, 23). *Wilfred*, 681 à Wight (IV, 13).

LE BOUDDHISME DANS SON PLEIN DÉVELOPPEMENT

D'APRÈS LES VINAYAS

La Faculté des Langues orientales de Saint-Pétersbourg a publié, au début de cette année, pour s'associer aux fêtes du Centenaire de l'École des Langues orientales à Paris, un volume de mélanges qui porte le titre de *Notes orientales*. M. Wassilieff, à qui les études bouddhiques doivent tant de beaux travaux, a donné dans ce recueil un article sur « le Bouddhisme en son plein développement d'après les Vinayas ». Les opinions d'un spécialiste, qui apporte à ce débat une connaissance incomparable des documents chinois, valent d'être examinées avec soin, si fort qu'elles puissent choquer les idées courantes. Il va sans dire que le traducteur n'entend pas se solidariser avec l'auteur : comme indianiste, il se voit même obligé d'exprimer les réserves les plus formelles sur les conclusions hardies de M. Wassilieff.

Quand, des obligations les plus simples et primordiales du bhikṣu, qui a fait vœu de mendier, ou plutôt qui a été réduit à cette nécessité, on passe à ces dispositions où il nous apparaît au moment que retracent les Vinayas, c'est-à-dire aux institutions déjà fixées par écrit, involontairement se pose cette question : En combien de temps s'est produite une telle évolution, et de plus combien s'est-il écoulé de stades jusqu'au terme de cette évolution? Et si, dès ces stades, il existait des prescriptions orales ou bien même écrites, quel fut alors le travail entrepris par les auteurs subséquents? Au lieu des quatre niçrayas et des douze dhûtas, nous voyons le bhikṣu tenu d'accomplir 250 prescriptions, ou 260, ou davantage encore. Il ne vit plus sous les arbres, ni dans les cavernes, mais dans des cellules de couvent, quoique plusieurs de ses vœux portent encore le caractère de l'existence primitive et intermédiaire. L'existence primitive ne comportait aucune espèce de principe de société, ni cérémonies, ni supérieurs, ni subordonnés (disciples), et main-

tenant il y a pour le bhikṣu des assemblées solennelles et des jours de fête; on a écrit des règlements complets pour l'ordination, le culte divin, les remèdes, les vêtements, etc. Primitivement tout l'enseignement était renfermé dans la mendicité même ; on n'avait besoin de rien savoir ; il n'y avait pas matière à philosopher; mais maintenant, dans les Vinayas, on cite déjà quantité de livres dogmatiques. On connaissait déjà une collection des trois piṭakas, quoique dans leur composition n'entrassent pas naturellement tous les livres actuellement entendus sous cette désignation dans le Hînayâna : du Mahâyâna il ne saurait être question. D'après le Chi-soung-liu-p'i-ni-siu, on entendait d'abord sous le nom d'Abhidharma simplement la suppression des cinq péchés redoutables : assassiner, voler, boire des liqueurs enivrantes, etc. Le Vinaya même consistait tout juste en 4 pârâjikâs, 5 (et non 13) saṅghâvaçeṣas et 2 aniyatas. Le terme de Sùtra (comme doctrine) désignait uniquement le Dharma-cakra-pravartana-sûtra. N'est-ce pas une preuve à l'appui de ce que nous avons dit plus d'une fois, que les bouddhistes ne connaissaient tout d'abord qu'un seul Vinaya, et que les Sûtras et l'Abhidharma primitifs avaient trait uniquement à des règlements de la vie ascétique ?

Mais dans d'autres Vinayas, nous rencontrons déjà la mention des quatre vérités et des douze nidânas, c'est-à-dire de l'existence de livres exposant la doctrine dogmatique, et non la vie ascétique. Dans le Chan-kien-p'i-po-cha qui est vraisemblablement le Vinaya singhalais, puisqu'il y est fait mention du troisième concile tenu sous Açoka[1], sont cités les sûtras (*king*) suivants, dont la publication est attribuée à divers personnages : Madhyântika enseigne le Tou-pi-king (traité des exemples ou des comparaisons); Mahâdeva, le T'ien-cheu-king (l'envoyé céleste?); Le-k'i-to, le Ou-cheu-king (sans commencement); Tan-ou-te (Dharmagupta?), le Houo-tsiu-p'i-king (comparaison avec l'amas en feu); Mahâ-tan-ou-te (Mahâdharmagupta), le Pen-

1) [Le Chan-kien-p'i-po-cha est en réalité la traduction chinoise de la Sâmanta-pâsâdikâ, de Buddhaghosa. Cf. Takakusu, *Pali Elements in Chinese Buddhism*, *Jour. Roy. As. Soc.*, 1896, 415-439]. *Note du trad.*

cheng-king (biographie); Mahâ-le-k'i-to, le Ka-lo-lo-mo-king; Ma-cheu-lo, le Tchou-tchoen-king; Siu-na-kia, Fan-wang-king[1].

Le Chi-soung-liu donne la désignation sanscrite de 18 sûtras (XXIV, 10) et des quatre vérités (XXVI, 32); le Vinaya des Mahâsâṅghikas énumère tous les quatre Âgamas, qu'on peut appeler le couronnement de la doctrine du Hînayâna! Enfin pour en venir à désigner Çakyamuni, non plus du nom de çramaṇa, mais comme le premier des êtres à deux pieds et ensuite le Bouddha, pour qu'apparût la tradition relative aux 32 marques et aux 80 signes, il a fallu assurément bien du temps. Ce n'est pas dès le commencement qu'a pu paraître la fameuse expression des « trois joyaux », ni qu'ont pu paraître des ordinations à divers degrés.

On croit d'ordinaire que toutes les dispositions du Vinaya ont été « chantées » au premier concile ; il est bien difficile de l'admettre, et aussi que les trois Piṭakas tout entiers, constituant un colossal recueil, aient paru dès le temps de Çakyamuni. Tout ce que nous pouvons admettre, c'est que pourtant, antérieurement au développement des règlements du Vinaya, on avait commencé à discuter les thèses primitives en les adaptant aux déviations inévitables avant le passage à la vie monastique. Sans doute nous ne pouvons croire que, comme le rapporte le P'i-ni-siu, dans le concile de Vaiçâlî, lorsque l'on condamna les dix violations, on se soit référé déjà aux clauses qui se trouvent aujourd'hui insérées dans les Vinayas ; mais il est certain que ces clauses y furent insérées précisément après la discussion des violations visées. Nous n'admettons pas sur la foi des indications données dans le Vinaya et que nous touchons ci-dessous, que dans la vie primitive des mendiants ait existé un enseignement théorique quelconque; nous pensons que la prédication n'apparut que dans la suite; c'est pourquoi il nous semble qu'il était tout d'abord nécessaire d'assurer le respect à la prédication qui

1) [Pour la restauration exacte des noms et des titres, v. le texte de la Sâmanta-pâsâdikâ dans le Vinaya, éd. Oldenberg, vol. III, p. 314-318]. *Note du trad.*

n'est pas la même chose que la vie ascétique, mais qui dans la suite exige déjà, comme nous le voyons dans le Prâtimokṣa, que le prédicateur ne laisse pas écouter son sermon à une personne assise en face de lui sur un siège plus haut, ou chaussée, ou bien à cheval, etc.

Ordinairement pour établir l'ancienneté de la composition des Vinayas on insiste sur ce trait que, dans toutes les rédactions ou dans toutes les écoles ils sont à peu près identiques. Cette ressemblance, nous pouvons l'attester avec plus d'autorité encore, puisque nous avons sous la main les Vinayas, non pas d'une seule école, mais de beaucoup, sinon de toutes, conservés seulement en traduction chinoise. Mais à notre avis ce trait même prouve que les Vinayas parvenus à nous ont été rédigés à une époque tardive, quand la question de la vie ascétique ne constituait plus un sujet de discussion, et que toutes les écoles étaient déjà fort tranquillement établies dans des monastères, et avaient pris en conséquence une teinte monotone, parce que pour la vie en communauté, même dans les autres religions, les règles établies ne peuvent sortir du cadre connu. Nous savons que, même si les écoles principales s'étaient séparées à la suite d'une discussion sur la vie ascétique, ces écoles avec leurs ramifications auraient ensuite porté la question sur un fond dogmatique, c'est-à-dire théorique. Ces discussions, comme nous le savons (cf. *Bouddhisme*, I, 222-258) d'après le récit de Vasumitra, durèrent près de quatre siècles après la mort du Bouddha. Cependant nous savons aussi que l'enseignement en usage dans les premiers temps était appris par cœur et que l'écriture pendant longtemps ne fut pas répandue. Primitivement le bhikṣu qui avait commencé à apprendre recevait le nom de çrâvaka (auditeur). Fa-hien trouve le Vinaya dit « des Mahâsâṅghikas », le premier qui se présente historiquement et non de façon hypothétique dans le monde littéraire, seulement au commencement du ve siècle de notre ère. Dans la post-face de la traduction en chinois de ce livre (XL, 23) on lit : « Dans l'Inde centrale, au temps jadis, il y avait un méchant roi sous lequel tous les bhikṣus se dispersèrent de tous côtés, et ceux qui connaissaient les

trois piṭakas se disséminèrent. A la mort du méchant roi, il en vint un bon qui rappela les çramaṇas dans son empire. Au moment du repas, dans la ville de Pa-lian-feï (Pâṭaliputra), 500 bhikṣus voulurent résoudre une question; mais il ne se rencontra pas de maître qui connût le Vinaya, ni de texte du Vinaya; il n'y avait rien sur quoi on pût s'appuyer. C'est pourquoi on envoya un homme au Jetavana-vihâra pour copier le Vinaya; c'est ce Vinaya qu'on se transmet encore aujourd'hui. Et Fa-hien, dans le Magadha, à Pa-lian-feï, au sud d'un stûpa du roi Açoka, dans le temple du roi des dieux (T'ien-wang), ayant copié le texte indien, l'a de retour à Ian-tch'ou traduit de l'an 12 à l'an 14 de la période I-hi (416-418) dans le temple de Tou-tchan (avec Buddhabhadra?) ». On voit par là comme l'écriture, même au temps de Fa-hien, était peu répandue dans l'Inde; car, s'il y avait eu des manuscrits du Vinaya en usage courant, il n'y aurait pas eu lieu de citer comme un fait important à quel moment on trouva l'original et la copie. I-tsing rapporte que de son temps les Védas n'existaient pas encore sous la forme écrite. Rappelons encore que Fa-hien, au commencement du ve siècle, copie comme une rareté le Vinaya des Mahâsâṅghikas, tandis que Hiouen-tsang, au viie siècle, revient avec les Vinayas des Sthaviras, des Mahâsâṅghikas, des Saṃmatîyas, des Mahîçâsakas, des Kâçyapîyas, des Dharmaguptas et des Sarvâstivâdins. Ne pouvons-nous pas supposer que la fabrication des codes des Vinayas commençait seulement au temps de Fa-hien? En outre, il se présente à notre esprit une autre supposition : Les Vinayas parvenus jusqu'à nous ne sont-ils pas l'œuvre des seuls Mahâsâṅghikas, ramifiés en écoles? Car nous avons laissé par hypothèse leurs adversaires dans la vie ascétique originelle, laquelle n'exigeait aucun règlement. En dehors de cette hypothèse qui fait sortir de leurs rangs ces vagabonds (parivrâjakas) que les Mahâsâṅghikas nommaient les adeptes de Devadatta, nous apprenons par I-tsing que des bhikṣus se cachaient, de son temps même, dans les forêts et les montagnes isolées sans connaître la vie en communauté : or le Vinaya ne porte que sur la vie en communauté. Si on nous dit que ce ne sont pas les Mahâsâṅghikas qui portaient le nom

de Sthaviras, d'où se sont formés par scission les Sarvâstivâdins dont le Vinaya s'est conservé jusqu'à présent, du moment que les Vinayas, quand ils furent composés, devaient se donner pour la règle du Bouddha lui-même, les schismatiques pouvaient-ils alors avouer leur manque de légitimité?

Mais ici une question se pose : Quand se passa cette persécution du boudhisme, mentionnée dans la post-face? On peut difficilement l'attribuer à Açoka. Il est vrai qu'il régnait à Pâṭaliputra, et sous son règne, selon le Chan-kien-p'i-po-cha, un fonctionnaire fut envoyé, en son nom, à l'église; pour mettre fin aux discussions dans le clergé; on trancha la tête aux insoumis. (Dans cette légende il s'agit manifestement de l'Açoka qui construisit 84,000 stûpas, et non par conséquent de Kâlâçoka.) Mais sous son règne, le Vinaya n'aurait pas pu se perdre puisqu'Açoka aussitôt après le massacre cherche une disculpation. Nous ne connaissons qu'une persécution de Puṣyamitra ou Puṣpamitra (cf. *Bouddhisme*, III, 88), sous qui les temples bouddhiques furent brûlés, les moines seuls mis à mort, les autres dispersés. Ce fait dut, comme nous l'admettons, arriver à peu près cinq cents ans après le Nirvâṇa du Bouddha, et nous sommes amenés à supposer (*ib.*) que la persécution dont il s'agit ici est celle que les Chinois attribuent dans leur chronologie à l'an 259 ou 269 de notre ère. En dehors de ces deux dates, l'une de la persécution, l'autre de la traduction du Vinaya des Mahâsâṅghikas, nous ne pouvons pas indiquer une seule date antérieure sur laquelle on soit en droit de faire fond. Malgré la mention, dans les fameuses inscriptions de Piyadasi (Priyadarçin), de son contemporain Ptolémée Philadelphe, nous ne pouvons pas en tirer parti positivement, si nous nous rappelons que l'écriture demeura longtemps cachée dans l'Inde pour empêcher les hérétiques de savoir ce qui s'enseignait, étant donné surtout que Priyardarçin ne fut pas un titre porté par Açoka seulement (cf. *Le nom propre du roi Ajâtaçatru*, Sap. Ak. N., t. 55, 122-124). En s'appuyant sur les légendes relatives à ce prince, on a pu, dans la suite, ériger même après sa mort des monuments qui lui ont été attribués. Quelle conséquence pouvons-nous donc tirer de deux dates qui nous ont été conservées pour toute

l'existence du bouddhisme antérieurement à cette époque? Commença-t-elle au XIe, au IXe, au VIe ou seulement au IIIe siècle avant J.-C.? Nous n'avons rien de certain pour confirmer telle ou telle ère, sauf la dernière (cf. *Une nouvelle ère de la mort de Bouddha*, ib., 124-131). Tout ce que nous avons le droit d'affirmer, c'est que le Vinaya existait dans son étendue actuelle, jusqu'au Ve siècle de notre ère, et que le bouddhisme subit une persécution en l'an 259 de cette même ère.

Si le Vinaya existait incontestablement sous la forme écrite jusqu'au Ve siècle, il n'est pas possible d'affirmer par déduction qu'il n'en existait rien deux siècles avant notre ère, ou que le méchant roi mentionné dans la post-face vivait certainement en 259. Seulement sommes-nous en droit, quand nous trouvons dans le livre même des données qui indiquent son élaboration tardive, de les considérer comme des interpolations postérieures? Les bouddhistes, du moins, n'admettraient pas cette hypothèse, bien qu'ils assurent avec chaleur que le Vinaya était déjà composé dès la première année après la mort de Çakyamuni. En dehors des livres énumérés nommément ci-dessus, nous trouvons encore dans le Vinaya des Mahâsâṅghikas, juste après le récit relatif à la collection du Vinaya en ladite année et à la publication des dogmes des Mahâkâçyapîyas : « ce qui n'est pas établi, que l'on ne l'établisse pas ; les lois établies, il faut les apprendre avec soumission » — la série suivante (XXXII, 17) : « De qui a-t-il entendu (ce Vinaya)? De Koung-tche (Bhadanta) Tao-li a entendu le Vinaya, l'Abhidharma, le Tsa-a-han, le Tseng-i-a-han, le Tchoung-a-han, le Tchang-a-han (les 4 âgamas). Et Tao-li, de qui l'a-t-il entendu? De Bhadanta Fei-cha-po-to-lo. Fei-cha-po-to-lo, de qui l'a-t-il entendu? De Fa-chen, etc. » en remontant jusqu'à Upâli qui l'a entendu du Bouddha lui-même. Il en ressort que du Bouddha à Tao-li il y a eu 28 transmissions. Dans le Vinaya Chan-kien-p'i-po-cha que nous avons cité plus d'une fois, nous trouvons aussi une énumération de 24 transmissions. Quoi qu'il en soit, nous pensons que le livre en question n'a pu être composé et recevoir une forme écrite qu'au temps de la dernière transmission mentionnée ou bien même plus tard.

A supposer qu'il existât antérieurement des Vinayas, et même par écrit, ils ne pouvaient pas comporter une telle ampleur et ne représentaient pas non plus le bouddhisme d'une époque déterminée, arrivé au point de développement auquel les données à notre disposition nous permettent de penser.

Aussi bien, cette arrivée du bouddhisme à l'expansion complète, nous ne pouvons la considérer comme établie chronologiquement qu'au moment où s'achèvent soit les 28, soit les 24 transmissions. Et la question se pose de nouveau : « A quelle date était-ce ? » Du nombre des transmissions nous pouvons néanmoins conclure qu'elles ont pu se succéder à peu près pendant 500 ans. Mais si on ajoute foi à l'histoire chinoise du bouddhisme, le 19e patriarche Gayata, qui d'ailleurs appartient à une autre transmission et à un autre comput, ne vivait qu'en 147 après J.-C. Cette nouvelle donnée chronologique est la première et la seule qui nous donne un point d'appui. D'après cela, quel droit avons-nous de supposer que le Bouddha ait vécu au XIe, au IXe, au VIe siècle et d'en conclure par conjecture la date de tel événement mentionné dans le bouddhisme? De telles conjectures n'ont pour résultat que de provoquer la confusion et d'induire en erreur. Par une certaine superstition, il nous plaît que le bouddhisme ait commencé le plus tôt possible, que son développement se trouve achevé bien avant le commencement de notre ère, et l'on dirait que le monde savant doit être mécontent si nous exprimons, même sous forme d'hypothèse, l'opinion que le bouddhisme réel, tel que nous le connaissons par ses livres, ne les possède — et encore pas tous — pas plus tôt que le IIIe ou le IVe siècle de notre ère. Vraiment y a-t-il là rien d'attentatoire ?

M. WASSILIEFF.

Traduit par Sylvain LEVI.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

(ANNÉE 1895)

Les conférences de l'*Orto botanico*[2], dont j'annonçais, il y a un an, la création, se sont continuées avec succès en 1895. Elles ont conservé le caractère qu'elles avaient pris dès le premier jour. Ce sont moins des discours d'apparat que des causeries familières. M. le marquis Nobili-Vitelleschi, vice-président de la Commission archéologique, après avoir rendu hommage à la mémoire de J.-B. de Rossi et de C.-L. Visconti, s'est surtout complu à louer un dévoué serviteur de la docte compagnie, J. Venanzi, secrétaire pour la partie administrative. M. F. Azzurri a poétiquement parlé du tombeau de Caecilia Metella sur la voie Appienne (*Bull. comun.*, p. 4-25). Et tel autre article inséré au *Bullettino comunale*, bien qu'on ne nous en indique pas l'origine, est certainement, à en juger par quelques détails de style, le résumé d'une leçon de l'*Orto botanico*. Ces conférences, appréciées du public romain, sont donc utiles encore aux lecteurs étrangers, qui en trouvent un écho dans le périodique municipal.

I

Au cours de l'année dernière, deux des plus importants édifices de Rome, le Colisée et le Stade du Palatin, ont été l'objet de plusieurs pu-

1) Voir surtout les périodiques suivants publiés en 1895 : *Notizie degli scavi di antichità comunicate alla r. Accademia dei Lincei; Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma; Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abtheilung; Monumenti antichi pubblicati per cura della reale Accademia dei Lincei.* Toutes les publications citées sans date se rapportent à 1895.

2) J'ai donné l'année dernière (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 1-4) des indications sur ce nouveau musée municipal. M. Graillot a inséré

blications. Au premier M. Gatti a consacré de substantiels comptes rendus, où il relate les découvertes survenues durant les travaux d'isolement qu'avait entrepris le Ministère de l'Instruction publique (*Notiz.*, p. 101-103, 201-206, 226-232 ; *Bull. comun.*, p. 117-127)[1]. Le déblaiement définitif du Stade a donné matière à un long exposé de MM. Barnabei, Cozza, Mariani et Gatti. Ces divers auteurs nous parlent, avec nombreuses figures à l'appui, des fouilles opérées pendant l'hiver de 1892-1893, et des renseignements qu'elles apportent sur l'architecture et la décoration du monument et sur l'histoire du Palatin en général (*Monum. antichi*, V, p. 17-81)[2].

Le Palatin étant à l'ordre du jour, M. Huelsen lui a réservé une de ces pénétrantes études topographiques dont j'ai déjà, à maintes reprises, fait profiter les lecteurs de ce Bulletin. Celle-ci, on s'en souvient peut-être, nous était promise depuis 1892[3]. Il s'agit moins, cette fois, d'un travail d'ensemble que d'une série de notices partielles, dont on nous annonce la continuation. L'une d'elles traite des fouilles sur l'emplacement du Stade en 1552 (*Röm. Mitt.*, p. 276-283) ; une autre, des recherches entreprises dans les jardins Farnèse, entre 1720 et 1730, par les ducs de Parme, dont ils étaient la propriété. Ce bouleversement maladroit d'un terrain si riche en restes de l'antiquité, s'il a détruit une foule d'objets ou de vestiges que nous aurions tant d'intérêt à connaître, n'est pas cependant demeuré sans profit pour nous. Francesco Bianchini a pris soin en effet de noter les trouvailles dont il fut le témoin pendant cette période décennale. Et, malgré ses erreurs et ses faiblesses, son ouvrage, *Del Palazzo dei Cesari*, a son prix pour quiconque veut étudier la topographie urbaine. M. Huelsen met bien en lumière tout le parti qu'on en peut tirer (*Röm. Mitt.*, p. 252-276). Ces deux mémoires ne se rapportent pas directement à l'archéologie religieuse ; qu'il me suffise de les avoir signalés en peu de mots.

Au contraire il conviendra de nous arrêter aux dissertations intitulées : *Le temple de Magna Mater* et *Le prétendu temple de Vesta.*

une sorte de catalogue des collections qu'il abrite dans la *Revue internationale des archives, des bibliothèques et des musées*, I, n° 1 ter (musées), p. 40-42. Le *Magazzino archeologico comunale* est ouvert trois fois par semaine moyennant une taxe de 0 fr. 25.

1) Voir encore Lanciani, *Bull. comun.*, p. 110-115.

2) Voir aussi Friedrich Marx, *Das sogenannte Stadium auf dem Palatin* (dans le *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, X, p. 129-143); cf. *Archäologischer Anzeiger*, *ibid.*, p. 234 sq.

3) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 156.

Le premier de ces sanctuaires a souvent changé de place, selon le caprice des temps et des hommes; dernièrement encore, dans sa très utile *Topographie der Stadt Rom*, M. O. Richter le marquait au nord-est du Palatin, près de la *Porta Mugonia*. M. Huelsen le voit sur le plateau situé tout à l'ouest de la colline, le *Cermalus* ou *Germalus* des anciens, qui domine le Vélabre et l'église Santa-Anastasia. Cette sorte de terrasse est occupée par de vastes ruines dont la forme rappelle surtout celle des édifices religieux. On a tour à tour cru y distinguer un temple de Cérès, de Ramnusia, de Jupiter stator, des Lares Praestites, de Victoria, ou encore l'*Auguratorium*. Seuls MM. Visconti et Lanciani, à qui nous devons un guide du Palatin, ont émis l'hypothèse que Magna Mater y avait peut-être été adorée. Cette indication sommaire est reprise par M. Huelsen qui s'efforce d'en démontrer la justesse. A-t-il réussi? Un résumé de ses arguments permettra d'en juger.

Il convient de faire tout d'abord une observation importante. Les objets relatifs au culte de Magna Mater exhumées du sol du Palatin l'ont tous été dans une même région. Une inscription *M(atri) D(eum) M(agnae) I(daeae)*, avec la date du 27 mars, jour où l'on portait solennellement la statue de la déesse pour la baigner dans les eaux de l'Almo (*lavatio Matris Deum*); un second texte qui mentionne des *dendrophori*, prêtres bien connus de la même divinité; un fragment de statue colossale assise dans laquelle on s'accorde à reconnaître Cybèle; enfin des débris de lions en marbre, qui faisaient sans doute partie d'un groupe représentant encore Cybèle sur son char; tous ces fragments, outre de nombreux blocs architectoniques de pépérin, proviennent des alentours de l'endroit qu'on a coutume d'appeler *scalae Caci*. La plupart sont trop volumineux pour y avoir été apportés de loin. C'est dans le voisinage qu'était leur place. Or, précisément dans le voisinage sont situées les ruines auxquelles j'ai fait allusion.

Jusqu'à présent, nous n'avons qu'une présomption en faveur de Magna Mater. M. Huelsen va la fortifier par de nouvelles raisons. Le gouvernement italien l'ayant autorisé à pratiquer des sondages autour du monument pour en éclaircir la structure, le savant archéologue s'est livré, avec l'aide de l'architecte C. V. Rauscher, à un examen des plus minutieux. Les deux collaborateurs ont été surtout frappés de l'épaisseur des murs; celui qui est derrière la *cella* atteint jusqu'à $5^{m},50$. Ils expliquent ces proportions extraordinaires par la nécessité d'opposer une résistance aux poutres du faîtage. Le bois avait donc été introduit en abondance dans le gros œuvre. Et ce fait vérifié avec soin rend très vraisem-

blables les deux incendies qui ravagèrent le temple en 643/111 et en 753/1.

On constate encore que le sol fut surélevé, à une époque indéterminée, d'environ deux mètres. Quant à la décoration en stuc, quant aux morceaux de caractère plutôt artistique employés dans la construction, tambours de colonnes cannelées en pépérin, bases sans plinthe inconnues à Rome sous l'Empire, nombreux fragments de chapiteaux corinthiens composés de deux parties, débris d'entablement avec têtes de lions formant gargouilles, clef de voûte du fronton encore en bon état, ils trahissent pour la plupart une époque antérieure à la restauration faite par Auguste à la suite du second incendie.

Le caractère architectural de cet ensemble, les sculptures et les textes épigraphiques retrouvés aux environs concordent donc pour justifier l'attribution du sanctuaire à Cybèle. Nous avons sous les yeux le plus ancien temple de Rome qui a beaucoup moins souffert des réparations postérieures que la plupart des monuments analogues de la capitale, celui dont les censeurs M. Livius Salinator et C. Claudius Néron ordonnèrent l'érection en 550/204, et dont M. Junius Brutus célébra la dédicace treize ans plus tard. C'est sur la base dont il subsiste au fond de la *cella* un reste informe que dut être placée la pierre sacrée amenée en grande pompe de Pessinunte.

En tenant compte des données de tout genre qui sont entre leurs mains, MM. Huelsen et Rauscher concluent que les colonnes de façade étaient au nombre de six ; il en existait, selon toute probabilité, deux autres de chaque côté du *pronaos* ; le monument auquel on accédait par un vaste escalier mesurait 17^{m},10 de large et 33^{m},18 de long ; la *cella*, 9^{m},42 sur 12^{m},80.

Pourtant toutes les difficultés ne sont pas écartées ; il faut examiner encore si aucun témoignage littéraire ne s'oppose à ces conclusions. Un passage de Dion Cassius[1] ne laisse pas d'être assez embarrassant. Parmi les prodiges qui précédèrent la mort de César, l'historien signale celui-ci : « La statue de la Mère des dieux qui est au Palatin, et qui regardait auparavant du côté où le soleil se lève, se tourna d'elle-même vers le couchant. » Le temple de Magna Mater était donc exactement orienté, ajoute M. Richter ; il en résulte qu'on ne peut l'identifier avec celui dont on s'occupe ici et dont la façade était au sud-ouest. M. Huelsen riposte que le mot ἄγαλμα employé par Dion ne signifie

1) XLVI, 33.

pas par lui-même une « statue placée dans un temple ». Par conséquent, M. Richter a décidé trop vite que la statue orientée de Magna Mater implique aussi l'orientation du temple. D'autant plus que le sanctuaire en question ne renfermait point de statue de la divinité, mais seulement la pierre conique de Pessinunte. Ce détail important M. Richter l'avait perdu de vue.

Toutefois la phrase de Dion est formelle; la statue de Cybèle se dressait bien sur le Palatin. Puisque sa place n'était pas dans le temple que j'ai décrit, il ne reste qu'à conjecturer un second édifice consacré à la déesse sur cette même colline. C'est à ce parti que s'arrête M. Huelsen.

Un bas-relief du tombeau connu des Haterii représente, entre le Colisée et l'arc de Titus, un édicule avec autel et statue de Magna Mater assise au milieu de deux lions. Sans parler de la forme de l'édifice qui ne répond guère à l'idée que nous nous faisons d'un temple, il serait étrange que la fantaisie de l'artiste ait transporté à l'est du Palatin un monument situé à l'ouest, sans changer rien de plus à la topographie de ce quartier. Pourquoi ne pas croire plutôt à l'existence d'une chapelle dans cette région? Martial nous y invite quand, s'adressant à son livre, il lui dit d'aller trouver son ami Proculus qui demeure sur le Palatin et lui indique le chemin[1]. Il devra longer le temple de Castor et la maison des Vestales; puis, parvenu à la montée de la *Sacra via*, au lieu de continuer devant lui, il obliquera vers la droite.

Flecte vias hac, qua madidi sunt tecta Lyaei,
Et Cybeles picto stat Corybante tholus.

Ce dernier vers confirme de tout point les inductions où nous conduisait le bas-relief des Haterii; car il prouve que, sur la droite de l'arc de Titus, Cybèle recevait un culte dans un petit temple rond, à coupole (*tholus*), décoré de peintures où figuraient des Corybantes[2]. Pourquoi Dion Cassius n'aurait-il pas eu dans l'esprit ce *tholus* plutôt que le grand édifice de l'ouest, lorsqu'il signalait le mouvement terrifiant de l'ἄγαλμα?

Sur l'esplanade qui précédait le temple proprement dit se donnaient chaque année les représentations scéniques des jeux Mégalésiens. On sait que ces fêtes furent instituées lors de la dédicace[3]. Mais la place, très resserrée sous l'Empire, ne dut pas être beaucoup plus vaste à l'épo-

1) *Epigr.*, I, 70.

2) L'emplacement de ce *tholus* serait donc assez voisin de celui que M. Richter attribue dubitativement sur son plan au sanctuaire de Magna Mater.

3) T. L., XXXVI, 36, 3.

que républicaine. Faut-il admettre que les spectateurs de marque avaient leur siège réservé sur les larges degrés de l'escalier, tandis que le populaire s'installait un peu partout autour de l'édifice et sur les diverses éminences qui dominent les *scalae Caci* ? M. Huelsen n'insiste pas sur cette conjecture ; il se borne à demander qu'on entreprenne un déblaiement complet du terrain. Cette œuvre dépasse les forces d'un particulier, car il s'agit d'enlever des centaines de mètres cubes de terre. Si le Ministère de l'Instruction publique en assumait la charge, il aurait droit à la reconnaissance des archéologues.

En attendant le résultat de sa requête, M. Huelsen s'en tient pour l'instant à l'identification du temple fouillé par lui avec celui de Magna Mater. J'avoue que les arguments qu'il produit ont tous de la valeur ; néanmoins, après avoir suivi pas à pas son raisonnement, j'attends encore la preuve décisive à laquelle on n'a rien à répondre.

La pierre sainte de Pessinunte, apportée à Rome en grande pompe, le 5 avril 549/205, trouva d'abord asile *in aedem Victoriae quae est in Palatio*[1]. On l'installa à sa place définitive quatorze ans plus tard. Rencontrant sur sa route cette *aedes Victoriae*, M. Huelsen saisit l'occasion qui lui est offerte d'en fixer la situation. Divers auteurs, en particulier M. Richter, ayant attribué à Victoria le temple que M. Huelsen revendique pour Cybèle, il y avait intérêt à montrer que Victoria possédait déjà un abri très suffisant. A en juger d'après les sculptures et les inscriptions déterrées vers 1720 près de l'église San-Theodoro, ce sanctuaire était appuyé au flanc de la colline, presque en face de l'entrée actuelle des visiteurs du Palatin. Cherchant à loger une divinité en quête d'un gîte, M. Huelsen en pourvoit deux à la fois (*Röm. Mitt.*, p. 3-28 et 269).

Dans son travail sur « le prétendu temple de Vesta », il expulse au contraire cette déesse d'un domicile qu'on lui avait indûment attribué. Le 28 avril 742/12 Auguste est nommé grand pontife, et à cette occasion une chapelle et un autel de Vesta sont consacrés dans son palais. Il n'en subsiste plus rien sur le sol ; mais M. Lanciani a cru découvrir dans quelques dessins de la Renaissance des fragments sculptés qui auraient appartenu à l'*aedicula* en question. C'est cette opinion généralement acceptée que M. Huelsen soumet à une critique rigoureuse. Il démontre que les sculptures proviennent d'un édifice rond, de proportions plus petites que le temple de Vesta au Forum, sans doute quelque *nym-*

1) T.-L., XXIX, 14.

phaeum du palais des Flaviens, arrangé, dénaturé par l'imagination de Pirro Ligorio. En supprimant tous les détails techniques, j'ai tenu à résumer ce travail qui aboutit à débarrasser le Palatin d'un édifice encombrant. Il est d'un bon exemple. Par tous pays les archéologues ne sont-ils pas beaucoup plus tentés d'inventer des monuments que d'en supprimer? (*Röm. Mitt.*, p. 28-37.)

La controverse entre MM. Lanciani et Huelsen, au sujet du temple du Soleil bâti par Aurélien, s'est prolongée cette année. Les deux savants ont fourni de nouveaux arguments à l'appui des systèmes dont ils se sont constitués les champions. Je dois exposer à mes lecteurs cette seconde phase de la discussion, comme j'ai fait pour la première[1]. A la fin de mon compte rendu, j'inclinais à admettre la théorie de M. Lanciani, sans considérer toutefois la cause comme définitivement jugée. La lecture des deux récents articles insérés dans le *Bullettino comunale* (p. 39-59, 94-101) n'a guère modifié mon impression précédente.

Le point de départ de tout le débat est la découverte par M. Lanciani, dans la collection du duc de Burlington, d'un précieux dessin d'Andrea Palladio. Il représente, à l'est du Corso, entre la via della Vite et la via della Mercede, c'est-à-dire à l'endroit de l'ancien couvent de San-Silvestro in Capite, aujourd'hui transformé en Poste centrale et Ministère des Travaux publics, des ruines considérables inconnues jusqu'à présent des topographes. Après étude minutieuse, M. Lanciani déclara que le plan donné par Palladio ne convenait en aucune façon à un temple; le sanctuaire d'Aurélien ne s'élevait donc point en ce lieu, comme on le répétait depuis longtemps, mais bien dans les jardins Colonna, au-dessus de l'église Santi-Apostoli.

C'est ici qu'intervient M. Huelsen. Pour lui, le dessin de Palladio, loin de détruire l'hypothèse d'un temple du Soleil à San-Silvestro, la confirme au contraire de la façon la plus formelle; tandis que, d'autre part, l'emplacement des jardins Colonna est aussi mal choisi que possible. La contradiction est absolue. Voyons comment l'auteur la soutient.

Lorsque Aurélien érigea le *templum Solis*, il avait l'esprit tout plein des merveilles architecturales de Baalbek et de Palmyre, et sans doute il voulut en offrir un exemple aux Romains. Cette remarque de M. Lanciani qu'il accepte volontiers amène M. Huelsen à confronter le plan de Palladio avec celui du célèbre temple de Zeus à Héliopolis. L'un et l'autre lui offrent même disposition des édifices qui les composent, même dé-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 12-14.

coration et, en partie, mêmes dimensions. Dans les deux cas se rencontrent des propylées, un portique quadrangulaire entourant une vaste cour et séparé des propylées par un étroit passage, puis le sanctuaire lui-même. A Héliopolis la superficie de la cour est de 10,816 mètres carrés, de 10,625 à Rome. De part et d'autre on remarque l'emploi de ces frontons triangulaires coupés aux deux tiers, qui sont d'une bizarrerie fort caractéristique. Le sanctuaire, il est vrai, ne figure pas sur le dessin de Palladio; mais c'est qu'il n'en subsistait plus rien au XVe siècle. L'artiste, ne comprenant pas bien pourquoi le portique restait ouvert d'un côté, a supposé un écroulement du mur et l'a rétabli pour la symétrie de façon arbitraire. En fait, au nord le portique n'était pas fermé; c'est par là qu'on accédait à la demeure même du dieu.

Cette partie du mémoire, que j'appellerai positive, est suivie de longs développements dans lesquels M. Huelsen s'efforce de détruire la théorie qui se sert des jardins Colonna. Elle lui semble inacceptable, parce qu'elle a contre elle l'ordre topographique suivi ou les expressions employées dans certaines descriptions anciennes de Rome. Au reste, l'édifice de la villa Colonna dont les architectes de la Renaissance ont laissé le plan n'avait qu'un rang de colonnes autour de la *cella*; on y cherche vainement les grands portiques du *templum Solis*; il eût été impraticable comme entrepôt des vins. Les inscriptions orientales déchiffrées dans les souterrains de la villa sont trop peu claires pour qu'on en puisse tirer quoi que ce soit. Enfin les rares découvertes advenues depuis une dizaine d'années aux environs de San-Silvestro paraissent assez bien convenir au temple qu'on propose de restituer à cette région.

La riposte de M. Lanciani est brève, elle n'en a peut-être que plus de valeur. L'édifice de San-Silvestro, dit-il, ne saurait être le temple d'Aurélien, car les détails sculpturaux des fragments que nous possédons, trahissant l'époque de Domitien, sont antérieurs de près de deux siècles à la date qu'on prétend leur assigner. Les fameux frontons taillés, auxquels M. Huelsen attribue tant d'importance, ne sont nullement une particularité orientale; on les rencontre à Rome même, au forum de Trajan et dans un *columbarium* de l'époque d'Auguste. Quant à la restitution du sanctuaire au nord du grand portique dessiné par Palladio, rien ne l'autorise. Pourquoi supprimer d'un trait de plume toute une partie du plan, surtout lorsque les mesures et la décoration que lui attribue l'artiste montrent bien que la symétrie n'a rien à faire ici? Palladio reproduit donc des objets réels; et c'est parce qu'il a souci de l'exactitude qu'il n'a point mentionné un temple imaginaire. Jamais en effet le moindre débris

de cette construction n'a reparu sous la pioche des terrassiers; tandis que, là où Palladio marque un édifice, les travaux ultérieurs n'ont pas été stériles. Cette dernière considération sera, je pense, d'un grand poids pour quiconque sait combien le sol de Rome, en dépit de tant de bouleversements, garde avec fidélité la trace des monuments qui l'ornèrent autrefois.

Ainsi point de temple à San-Silvestro, mais seulement un portique avec jardin à l'intérieur, analogue à celui qui longeait le théâtre de Pompée. Aux derniers temps de la République et aux premiers jours de l'Empire, la mode fit établir au Champ de Mars un certain nombre de jardins clos et entourés de galeries, commodes en toutes saisons. Les auteurs romains les mentionnent plus d'une fois. Ce serait un de ces *squares*, comme nous dirions aujourd'hui, qui aurait occupé le terrain de San-Silvestro et dont le dessin de Palladio conserverait la mémoire.

De cette discussion menée avec entrain et non sans une pointe de malice, çà et là, surtout du côté allemand, une impression se dégage avec beaucoup de netteté. Chacun des auteurs est fort habile à critiquer le système de l'adversaire; les objections qu'ils lancent portent presque toujours. Il n'en va pas de même, à mon sens, quand il leur faut reconstruire après avoir démoli. Puisque les deux théories sont si aisément ébranlées, c'est donc qu'elles reposent sur des fondements peu solides. De telle sorte qu'on en arrive insensiblement à se demander si le *templum Solis* d'Aurélien ne serait pas à rechercher ailleurs qu'à la villa Colonna et à San-Silvestro. Qui découvrira sa véritable place?

A la fin de son article, M. Lanciani déclare que la discussion est close, du moins en ce qui le concerne. Espérons qu'il ne tiendra pas son serment. Si d'aventure M. Huelsen lui décoche quelque nouvelle dissertation, j'ai peine à croire qu'il supporte l'attaque sans broncher. Et je fais volontiers des vœux pour que se poursuive cette lutte courtoise, où sont remuées tant d'idées utiles, où il n'y a que plaisir pour le lecteur et profit pour l'archéologie.

L'*Ara Pacis Augustae*, dont je parlais dans mon dernier Bulletin[1], a fourni encore à M. Petersen la matière d'une note dans les *Römische Mittheilungen* (p. 134-145). Elle ne traite que d'un détail artistique et

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 4-9. A propos du bas-relief, dit à tort « des trois éléments », qui décorait l'autel et d'un bas-relief analogue de Carthage, on lira avec fruit quelques pages de M. Schreiber, dans le *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archaologischen Instituts*, XI, 1896, p. 89-95.

ne modifie en rien la théorie du savant secrétaire de l'Institut allemand sur l'ensemble du monument et sur l'ordonnance des bas-reliefs.

Il n'y a pas lieu non plus d'insister sur le mémoire de M. A. Schneider, *Aus Roms Fruehzeit*. Il ne doit pas être sans rapport avec le livre que l'auteur vient de publier[1] et que je n'ai pas entre les mains. Les considérations sur le *Pons sublicius*, les *Nova* et *Sacra viae*, la *Roma quadrata*, le *Septimontium*, etc..., qui sont développées dans ce travail, ont leur intérêt; mais il est d'ordre plutôt mythologique, et je me dois ici à l'archéologie.

Je ne terminerai pas ce paragraphe relatif à Rome sans signaler aux historiens et aux épigraphistes les *Miscellanea epigrafica* de M. Huelsen. Chargé de la révision du VIe volume du *Corpus Inscriptionum Latinarum* qui renferme les textes romains, il profite de l'occasion pour expliquer certains fragments obscurs, en compléter d'autres, et tirer de quelques-uns des renseignements fort instructifs. La série commencée depuis plusieurs années, sous le titre que je viens de rappeler, ne semble pas près de finir. Aujourd'hui, M. Huelsen commente un texte qui célébrait au Forum les victoires remportées par les empereurs Arcadius et Honorius sur l'Africain Gildon; Claudien collabora peut-être à sa rédaction.

Deux inscriptions archaïques se rapprochent davantage de nos études. La première, du IIe siècle environ avant l'ère chrétienne, est votive et offerte en l'honneur d'une divinité jusqu'à ce jour inconnue, *Coronice*. M. Huelsen, en dépit du nom qui semblerait grec, ne pense pas qu'une déesse hellénique ait été à Rome l'objet d'un culte à cette époque; il la rattache donc au groupe des divinités latines, et cette opinion ne va pas sans une part de vraisemblance. L'autre est une petite base présentée avec une offrande à Jupiter Latialis par les habitants d'Ardée. Si l'écriture dénote, ainsi qu'on le suppose, le IIIe siècle avant notre ère, il faut ranger ce petit monument parmi les plus vieux spécimens de l'épigraphie latine (*Röm. Mitt.*, p. 52-66).

II

Les périodiques italiens nous apportent, comme les années précédentes, un lot de mémoires sur des sujets bien propres à piquer notre curiosité,

1) *Das alte Rom, Entwickelung seines Grundrisses und Geschichte seiner Bauten.*

mais que je dois très à regret laisser hors du cadre de cette chronique. M. Pierre Paris en recueillera bien quelques-uns dans son *Bulletin archéologique de la religion grecque*. Le récit des belles fouilles de M. P. Orsi dans la nécropole del Fusco, à Syracuse, en 1893, forme un travail de longue haleine (*Notiz.*, p. 109-192). L'infatigable directeur du musée de Syracuse a en outre raconté son exploration des catacombes de San-Giovanni, voisines de la ville (*ibid.*, p. 477-521). Nous devons à MM. Milani et Falchi une double étude sur Vetulonia, cité et nécropole (*ibid.*, p. 22-27, 272-317). Les antiquités du territoire falisque, exposées au musée de la villa Giulia, sont publiées avec un soin minutieux dans les *Monumenti antichi* (tome IV) par MM. Barnabei, Gamurrini, Cozza et Pasqui[1]; tandis que M. Brizio nous décrit les tombes primitives de Novilara (*ibid.*, tome V). Ces derniers travaux ne sont du reste que le développement de procès-verbaux insérés jadis dans les *Notizie degli scavi*, et dont il a été parlé ici même à l'occasion.

L'activité des archéologues pendant la dernière campagne de fouilles s'est surtout exercée au sud de Rome. Glanons cependant une ou deux observations au nord.

M. Pigorini, suivant la promesse qu'il nous en avait faite, continue ses révélations si instructives sur les usages des Italiotes dans l'établissement et l'orientation de leurs cités[2]. Elles lui sont fournies par la terramare *Castellazzo di Fontanellato* qu'il explore méthodiquement depuis tantôt huit ans. Après avoir rendu compte de sa forme trapézoïdale, des fossés qui l'entouraient, du pont de bois qui la reliait à la terre, des deux nécropoles extérieures protégées elles aussi par un canal, cités des morts semblables à la cité des vivants, il aborde aujourd'hui des problèmes nouveaux.

La terramare se divise dans la longueur en deux parties; celle de l'ouest n'offre que des traces de pilotis; au milieu de celle de l'est au contraire s'élève une haute terrasse en forme de parallélipipède, due à

1) On serait en droit d'appliquer à ce volume ces paroles de M. S. Reinach (*L'Anthropologie*, VI, 1895, p. 182) : « Les archéologues italiens, chez qui l'on ne peut trop louer l'habitude de publier des procès-verbaux complets de leurs fouilles, feraient bien d'épargner à leurs lecteurs la peine d'en tirer eux-mêmes des conclusions. » Les douze planches de l'atlas in-folio sont d'autre part excessives. Ces réserves une fois formulées, il faut reconnaître toute la conscience dont les auteurs ont fait montre dans leur important ouvrage.

2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 156-158; t. XXXII, p. 16.

la main de l'homme ; elle mesure 100 mètres sur 50 ; un fossé profond la ferme complètement. C'est, au sens premier du terme, le *templum* ; et, suivant un mot très juste de M. Helbig, « c'est le germe d'où sortit, avec le temps, l'*arx* des cités italiques et le *praetorium* des camps romains » [1]. A l'ouest, un pont joignait le *templum* au reste de l'*area*. Si nous prolongeons l'axe de ce pont vers l'ouest, la ligne obtenue rencontre bientôt et coupe à angle droit le prolongement au nord de l'axe du pont extérieur de la terremare. Celle-ci se trouve donc en définitive séparée en quatre parties égales deux à deux par deux rues, qui représentent le *kardo* et le *decumanus* des temps postérieurs. Plus tard, dans le camp romain, le *kardo maximus* fut le double en largeur du *decumanus maximus* ; ici nous relevons déjà le rapport de 15 mètres à 7^{m},50.

Pour empêcher les terres accumulées qui formaient le *templum* de s'effondrer peu à peu dans le fossé et de le combler à la fin, on les retenait au moyen d'un système de pieux fichés très avant dans le sol vierge et formant palissade.

Ces diverses observations, dont la valeur est grande, ne nous apprennent pas néanmoins à quel usage était réservée cette esplanade. M. Pigorini s'est employé avec une sorte d'acharnement à obtenir une réponse satisfaisante à cette question. Il n'a relevé qu'un indice vraiment sérieux. Une fosse de 25 mètres de longueur, divisée en cinq compartiments, existe au milieu du *templum*, orientée est-ouest comme le petit pont. Elle n'a jamais, croit-on, contenu d'eau. Elle ne doit pas être sans quelque analogie avec le *mundus*, où l'on déposait, lors de la fondation des villes, divers objets propres à obtenir d'heureux présages, et que nous retrouvons au Palatin devant le temple d'Apollon [2]. Toutefois la différence de forme est trop considérable pour qu'on puisse affirmer une identité absolue. M. Pigorini a donc cherché ailleurs des points de comparaison.

Deux des camps romains, qui jalonnent de distance en distance le *limes romanus* de Germanie, les lui fournissent. A Zugmantel et à Saalbourg (Hesse-Nassau), M. Jacobi a remarqué le long du *decumanus* de petits puits d'aspect et de dimensions semblables à ceux de Castellazzo ; il les tient pour les vestiges d'une des opérations par lesquelles on délimitait l'enceinte et les parties principales du camp. De plus, dans les deux camps germains, comme dans la terramare italienne, ces puits en

1) *Rendiconti della r. Accademia dei Lincei*, classe des sciences morales 5e série, vol. II, p. 837.

2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 155.

question contenaient des coquilles marines, des débris de poteries, des os d'animaux, etc., tous objets qui ne seraient autres, selon M. Jacobi, que des *signa* ou symboles pareils à ceux du *mundus*. M. Pigorini incline lui aussi vers cette théorie. Que l'avenir la confirme ou la détruise, il demeure vrai dès maintenant que la plupart des usages et rites des plus anciennes populations italiques subsistaient encore sous l'Empire Et ce n'est pas un résultat médiocre que celui-là. Rome, qui croyait devoir ses dieux et sa religion à Troie, ne se doutait pas de tout ce qu'elle avait simplement hérité de ses prédécesseurs sur le sol italien. L'histoire sera désormais obligée de compter avec les révélations que fournissent les terramares à ceux qui les interrogent méthodiquement comme M. Pigorini (*Notiz.*, p. 9-18).

Quelques pages de M. Gamurrini sur le temple de la déesse Cupra, dans le Picenum, serviront le jour où l'on entreprendra des fouilles en vue de découvrir ce monument. L'auteur l'attribuerait plus volontiers à San-Martino, près de Grottamare, qu'à Cupra Marittima (*Notiz.*, p. 18-22).

M. Tomassetti s'occupe de la campagne romaine, surtout des villes de Laurente, Lavinium, etc., et fait allusion aux sacerdoces qui y étaient en honneur. Dans ce mémoire, l'érudit topographe s'attache à identifier ces lieux que la légende des origines de Rome a rendus célèbres (*Bull. comun.*, p. 132-164).

Nemi et son lac, la perle des monts Albains, ont de tout temps attiré l'attention des archéologues. L'étrangeté du culte qu'on y rendait à Diane était en effet de nature à les intriguer[1]. On s'explique aisément qu'ils aient déployé une réelle persévérance à retrouver le temple, à en dégager les alentours. Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont été tenus par M. Lafaye au courant des dernières tentatives dirigées dans cette intention[2]; elles n'avaient point été sans profit. Mais tant de légendes s'attachent à ce coin pittoresque, que l'esprit investigateur des savants ne se tiendra pas de sitôt satisfait des résultats acquis. Il voudra toujours en savoir davantage.

L'année 1895 a mis en pleine évidence cette curiosité insatiable. Le terrain, désormais bien connu, où s'élevait le sanctuaire, entre la berge et le village actuel de Nemi[3], vient d'être exploré une fois de plus. En

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, 1892, p. 71-99.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 1887, p. 327; t. XVIII, 1888, p. 83 sq.; t. XX, 1889, p. 53.

3) On le désigne sous le nom de *Prato-giardino*.

maint endroit, on n'a trouvé que les traces des fouilles antérieures; à peine quelques menus objets d'intérêt fort secondaire sont-ils venus récompenser le zèle des chercheurs (*Notiz.*, p. 106-108).

On déblaya cependant divers locaux contigus au monument principal et dont la destination reste encore problématique. Dans l'un d'eux, comme dans une cachette, des débris de sculptures en marbre étaient amoncelés, parmi lesquels huit grands vases votifs apparurent presque intacts. Ils sont ornés de reliefs d'un assez bon travail; et les inscriptions qui les décorent prouvent qu'ils furent tous offerts à la divinité du lieu par un seul personnage spécialement dévoué à son culte. La plupart des fragments qui accompagnent cette série ne méritent guère une mention. J'en excepte une tête de marbre provenant peut-être d'une statue colossale de Diane, patronne de la contrée; des morceaux de la toiture en bronze doré; et un texte de l'année 122, où le sénat et le peuple d'Aricia témoignent leur reconnaissance à l'empereur Hadrien pour les travaux de restauration qu'il a ordonnés en faveur du sanctuaire par eux entretenu et vénéré (*ibid.*, p. 424-438).

Des investigations d'un genre moins ordinaire étaient menées parallèlement à celles-là. Elles sortent trop, à dire vrai, du cadre de ce Bulletin pour que je sois autorisé à y insister longuement. Je dois du moins les indiquer en peu de mots, car elles ne sont pas sans rapports avec les fouilles poursuivies autour du temple. Pour les détails je renvoie aux comptes rendus développés comme à plaisir des *Notizie degli scavi* (p. 361-396, 461-474).

Une tradition locale veut qu'un bateau ayant appartenu à Tibère soit submergé au fond du lac; les pêcheurs de Nemi et de Genzano prétendent même en connaître l'exact emplacement, car les mailles de leurs filets s'accrochent souvent dans les débris de la coque et s'y déchirent. Les vieux topographes de Rome et du Latium font allusion à ces récits dès le xv[e] siècle. A plusieurs reprises on tenta de vérifier la légende; les essais les plus récents remontent à 1827. Ils ont abouti à l'extraction de quelques pièces de bois déposées au musée du Vatican.

M. E. Borghi, qui avait déjà été autorisé, en 1894, à explorer les abords du temple, obtint encore de la famille Orsini, propriétaire du lac, le droit d'y entreprendre des sondages et d'y installer un plongeur. Avec les moyens perfectionnés dont on dispose aujourd'hui pour étudier les sous-sols maritimes et renflouer même les gros navires, il n'était pas présomptueux d'espérer une issue favorable à ces recherches.

On est arrivé à une certitude : le bateau existe réellement. A l'aide

de bouées fixées inférieurement à son pourtour, et sur les indications du plongeur, on a pu en dessiner l'aspect général. C'était un petit bâtiment, ponté, à quille ronde, long d'environ 60 mètres, large de 18. Il ne serait pas impossible, croit-on, de l'extraire d'un seul bloc, car certaines parties n'ont pas trop souffert d'un séjour dans l'eau. Mais l'opération exigerait de fortes dépenses. Provisoirement, on s'est contenté de retirer plusieurs poutres encore munies de leurs clous, des têtes d'animaux et une de Méduse en bronze, garnies d'anneaux, qui permettaient selon toute apparence d'amarrer le bateau à l'appontement. De plusieurs inscriptions sur tuyaux de plomb, découvertes au milieu des débris, il est maintenant possible de conclure que Tibère n'est pour rien dans l'affaire; c'est Caligula qui aurait eu l'idée de se créer une demeure flottante dans cette solitude, vis-à-vis du célèbre sanctuaire de Diane; résolution bizarre, qui concorderait bien avec ce que nous savons de cet empereur fantasque, sans cesse à l'affût de l'extraordinaire[1].

Suivant la méthode adoptée par mon précédesseur, M. Lafaye, je ne m'occupe dans ce Bulletin archéologique annuel que des mémoires parus dans les périodiques de l'année précédente. Sans vouloir désormais me départir de cette règle ordinaire, je prends aujourd'hui la liberté d'entretenir mes lecteurs de fouilles inaugurées, poursuivies et publiées depuis le mois de janvier 1896. La rapidité avec laquelle on en a fait part au public en dit assez l'intérêt. D'ailleurs les circonstances qui les ont accompagnées, autant que l'importance des résultats, me décident à ne pas en renvoyer l'analyse à 1897[2].

1) Un second bateau de dimensions plus considérables a été indiqué par le plongeur; mais il est enfoui à une profondeur plus grande que le premier. On n'en a extrait jusqu'ici que des morceaux de la carcasse. A la suite de cette double trouvaille, le Ministre de la Marine a mis à la disposition de son collègue de l'Instruction publique un ingénieur et un scaphandrier pour vérifier l'état des lieux et donner un avis sur les moyens de relever sans les rompre ces deux précieux restes. L'examen a été favorable et l'ingénieur prépare ses devis. Les travaux suspendus pendant la mauvaise saison auront-ils été repris cet été? Nous le saurons bientôt (cf. *Notiz.*, *l. c.*, et 1896, p. 188-190, et *Rivista marittima*, XXIX, juin 1896, p. 379-441). Je n'ai pas vu les deux mémoires de M. C. Maes, *Sic vos non vobis. La nave di Tiberio sommersa nel lago di Nemi.* Rome, 1895, p. 66, in-4°; et *L'originale della nave di Nemi ritrovato nella storia. Appendice 1a all'opuscolo : Sic vos non vobis.* Rome, 1896, p. 42, in-4°.

2) Le compte rendu des fouilles a été donné par M. Graillot, *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, XVI, 1896, p. 131-164, et par MM. Barnabei, Cozza, Mengarelli, *Notizie degli scavi*, 1896, p. 23-48,

A la limite de l'*Agro Romano* et des Marais Pontins s'étend la *tenuta di Conca*. Ce vaste domaine « comprend la majeure partie de la région des *Pantani*, c'est-à-dire des marécages, qui reçoit les eaux venues des collines de Velletri, du mont Artemisio et en général des pentes méridionales du massif albain ». Terre fiévreuse d'alluvions, que s'efforce de bonifier le propriétaire du lieu, M. Gori Mazzoleni, « l'un des plus grands *colonisateurs* de la campagne romaine ». Sur une petite éminence, au milieu de la plaine, se dresse, à 27 mètres d'altitude, le *Casale di Conca*. Son enceinte en gros blocs de tuf et les vestiges anciens qu'elle renferme prouvent que l'endroit fut habité dès les temps fort reculés. Ces ruines avaient attiré, en 1825, l'attention de Nibby qui prétendit y reconnaître la cité volsco-latine de *Satricum*, célèbre par son temple de *Mater Matuta*. Plus tard, M. de La Blanchère contesta ces conclusions sans leur en substituer d'autres. Désireux d'éclaircir sur place cette question controversée, M. Graillot, ancien membre de l'École française de Rome, se mit à étudier la topographie des collines qui entourent Conca. Il aboutit, au cours de ses recherches, à la découverte d'un temple archaïque, sur une hauteur distante de Conca d'environ un kilomètre et demi.

L'une des plates-formes les plus élevées de la colline montrait par endroits des affleurements de tuf. Quelques coups de pioche suffirent pour mettre à nu les restes d'un mur en « blocs de tuf rougeâtre, taillés avec soin en forme de parallélipipèdes rectangulaires », et posés sans ciment. Peu à peu se révélèrent d'autres murs, qui se coupent parfois en sens divers et parfois demeurent parallèles. Leur direction d'abord, puis leur épaisseur, leur état de conservation, et surtout la nature des matériaux dont ils sont formés, tuf rouge et tuf blanc, parfois distincts et parfois réunis, permettent de cataloguer avec certitude les monuments qui se sont succédé sur ce plateau.

Le premier est un temple toscan avec *cella* rectangulaire et large portique antérieur. Il fut remplacé par un temple périptère, tourné de même à l'ouest, qui paraît avoir subi plusieurs remaniements. Plus tard la

69, 99-102, 167, 190-200. M. Petersen en a parlé longuement. *Römische Mittheilungen*, XI, 1896, p. 157-184. Ces importantes découvertes ont d'ailleurs été signalées de tous côtes; voir en particulier : *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1896, p. 107 sq.; *Revue archéologique*, XXIX, 1896, p. 126 sq.; *Bulletin critique*, 1896, p. 200; *La Chronique des Arts*, 1896, p. 130 sq.; *Journal des Débats*. 24 février 1896; *The Academy*, 1896, p 269; *The Classical Review*, 1896, p. 172 sq., 266.

cella devint rectangulaire et composa à elle seule tout le sanctuaire désormais orienté au sud-ouest. Ce ne fut là qu'une période de transition; la mesure avait été prise pour ne pas interrompre le service du culte pendant que l'on rebâtirait, à la mode grecque, un nouveau temple périptère à la place du premier. Dans cette transformation, le stylobate fut élargi afin de supporter de grandioses colonnes. Là ne se bornèrent pas les modifications apportées à l'édifice; il en reçut deux encore. Des antes prolongèrent d'abord vers la façade les parois de la *cella*; puis, à une date plus basse, l'épaisseur du stylobate fut doublée, et le temple devint sans doute diptère, c'est-à-dire entouré d'un double rang de colonnes.

S'il peut subsister quelque incertitude sur le détail de ces métamorphoses, les fouilles ont du moins attesté avec une pleine évidence la succession de six constructions de caractère différent. Jamais encore on n'avait aussi bien saisi sur le vif en Italie, et peut-être même en Grèce, l'aspect d'un monument aux divers âges de son histoire.

Ces résultats surprenants seraient cependant fort incomplets s'ils se bornaient aux constatations que je viens de résumer. Une évolution de ce genre n'acquiert tout son sens que si l'on a les moyens d'en fixer par ordre les diverses phases. Une heureuse fortune a mis entre nos mains des documents nombreux et d'une authenticité indiscutable, qui permettent de résoudre en grande partie le problème chronologique.

Les anciens, comme chacun sait, avaient l'habitude de débarrasser de temps en temps leurs sanctuaires des objets votifs que la piété des fidèles y accumulait. Pour faire place à de nouvelles offrandes, on déposait les dons antérieurs dans des fosses (*favissae*) creusées à cette fin. Cette sorte d'inhumation était surtout pratiquée lorsqu'on changeait les dispositions essentielles du temple. On devait donc s'attendre à rencontrer à Conca, au milieu des bouleversements que le lecteur connaît, quelqu'une de ces *favissae* dont l'archéologue sonde avec joie les profondeurs. Deux ont été déblayées : l'une d'elles, à cause de la place qu'elle occupe, ne saurait être postérieure qu'au seul temple toscan dont elle renferme la décharge ; l'autre est d'une date beaucoup plus voisine de nous. Leur contenu autorise ces conclusions. Ce sont, des deux côtés, fibules, ornements de bronze et vases de terre cuite, mais d'un style et d'une technique fort dissemblables. Les objets du premier dépôt rappellent le mobilier funèbre des tombes de la basse Étrurie et nous reportent aux confins des VII[e]-VI[e] siècles avant Jésus-Christ. Dans la seconde, nous trouvons encore des comparaisons tout indiquées avec l'Étrurie du III[e] siècle. Il y

a une lacune fâcheuse dans la suite des témoignages ; elle correspond aux ve-ive siècles, où le commerce de l'Italie avec la Grèce était le plus actif, et elle est caractérisée par l'absence totale de vases attiques. Cette interruption s'explique sans peine, ou plutôt elle n'est qu'apparente. Il est fort probable en effet que le nombre des *favissae* est en raison directe des diverses transformations du temple. Nous en possédons deux aujourd'hui ; une troisième et peut-être une quatrième sont encore cachées sous terre. Lorsqu'on les aura dégagées, elles fourniront, sans aucun doute, le complément des séries déjà constituées. Ce qu'on est du moins en droit d'affirmer dès maintenant, c'est que le temple resta debout et fut fréquenté du viie au iiie siècle avant l'ère chrétienne.

A l'appui de cette assertion M. Graillot produit encore des fragments architectoniques de terre cuite peinte, qu'il répartit en trois catégories: « des tuiles plates à ornementation polychrome, — des appliques à relief et des figures décoratives destinées à dissimuler la charpente de l'édifice, — des morceaux de la sculpture monumentale des tympans ». Dans cet ensemble je remarque surtout six antéfixes à protomes féminins très archaïques, où la peinture accuse les reliefs et vient au secours de l'art encore bien malhabile du modeleur ; d'autres, de dimensions plus grandes, qui représentent un Faune et une Nymphe groupés suivant un usage cher aux artistes étrusques et étrusco-campaniens; une tête virile d'une facture énergique et dont la technique dénote un art déjà maître de soi ; elle appartenait à la décoration du fronton ; enfin une admirable petite tête de guerrier casqué provenant de la frise du portique ou de la *cella*. Tous ces morceaux décorèrent tour à tour le temple renouvelé depuis le viie siècle jusqu'au ve ; ils indiquent autant d'étapes dans son histoire. Sans parler de leur style qui ne laisse guère d'incertitude sur leur âge, l'endroit précis où chacun d'eux a été rencontré, entre les murs des temples successifs, achèverait de lever tous les doutes s'il en subsistait encore.

De ces trouvailles se dégagent de vives lumières sur diverses questions archéologiques d'un très haut intérêt. Les influences ioniennes, par exemple, se trahissent à maintes reprises dans le travail des terres cuites ornementales et fournissent la preuve des relations artistiques en même temps que commerciales qui unissaient la Grèce à l'Italie. Il est facile d'y suivre, d'autre part, le recul progressif de la polychromie devant le perfectionnement du modelage. On lira dans le mémoire de M. Graillot d'excellentes réflexions sur tous ces sujets.

Les fouilles de Conca n'éclairent pas seulement d'un jour tout nouveau

une période presque inconnue de l'histoire de la plastique étrusque, elles apportent encore des points de comparaison pour l'étude générale des édifices religieux de l'Italie. Bien souvent, surtout en Étrurie, les savants italiens avaient été embarrassés par la quantité d'antéfixes de tailles très diverses qu'ils recueillaient autour des temples. L'exemple de Conca leur apprend qu'elles doivent être réparties entre les formes successives de l'édifice, au lieu qu'on s'évertuait jusqu'à présent à les placer tant bien que mal à une seule époque. — L'abondance des pièces de valeur exhumées de ce sol confirme pleinement ce que l'on savait déjà, mais d'une façon peut-être moins sûre, c'est-à-dire que la statue de la divinité était la seule dont se préoccupaient réellement les desservants du temple, la seule qu'ils eussent à cœur de conserver dans les destructions volontaires ou violentes. Du reste ils faisaient bon marché, laissant tout pêle-mêle dans les *favissae* ou dans les décombres sur lesquels se réédifiait le nouveau sanctuaire. L'archéologie bénit cette insouciance qui lui vaut de temps à autre, et aujourd'hui en particulier, de recouvrer des trésors. — De la seconde des fosses à ex-voto on a retiré plusieurs petits temples en terre cuite ; ils indiquent combien répandu parmi les fidèles était l'usage, entrevu déjà en d'autres endroits de l'Étrurie et du Latium, de donner à leurs désirs ou à leur reconnaissance une expression concrète, en les représentant sous l'apparence du temple même où ils venaient les offrir.

Que d'autres problèmes encore artistiques ou religieux dont les fouilles de Conca permettent d'espérer la solution prochaine ! J'aurai l'occasion d'en reparler en 1897, car le déblaiement de la colline est loin d'être achevé, et l'on nous assure que les travaux seront poussés vigoureusement cet hiver. Pour terminer cette première analyse, je ne veux ajouter que peu de mots sur la divinité même qu'on adorait en cet endroit.

Les soupçons de Nibby se sont trouvés justes. Le sanctuaire est très vraisemblablement celui de Mater Matuta ; ce qui entraîne par voie de conséquence l'identification de Conca et de Satricum. Un fragment d'inscription votive qui gisait devant la façade a permis de restituer son nom sans trop de hardiesse. D'ailleurs un indice permettait déjà des conjectures à ce propos. Dans la plus récente des *favissae*, parmi les débris d'ex-voto, s'étaient rencontrées beaucoup de statuettes représentant une déesse assise et drapée, souvent seule, parfois tenant assis sur ses genoux un enfant avec une colombe dans la main. Ce groupe justifie le titre de *mater*[1].

1) Voir Preller-Jordan, *Romische Mythologie*, I, p. 56, n. 2.

La forme des lettres et la langue de l'inscription, autant qu'on est arrivé à s'en rendre compte, ne dénotent pas un âge très reculé. On a chance de ne pas faire erreur en lui assignant comme date le IIe siècle avant l'ère chrétienne. Ce texte est donc précieux, non-seulement parce qu'il nous livre le nom de Mater Matuta, mais aussi parce qu'il prolonge pour nous l'existence du temple. Tite-Live, qui cite le monument à plusieurs reprises, en parle pour la dernière fois en 206, pour dire qu'il fut alors frappé de la foudre[1] ; et les terres cuites extraites des *favissae* ne fournissent pas de données postérieures à ce temps. L'inscription nous atteste qu'une centaine d'années plus tard le temple était encore debout. De même, à Faléries, Junon Curitis était encore vénérée au commencement de l'Empire, tandis que la ville n'existait plus depuis le IIIe siècle avant Jésus-Christ.

A qui servait ce temple, puisque la ville même de Satricum, deux fois incendiée par les Romains au cours du IVe siècle, était bien déchue en 206 de son ancienne splendeur[2] et s'acheminait rapidement vers la ruine[3]? Pour comprendre cette anomalie apparente, il faut se rappeler que toutes les populations latines avaient voué à Mater Matuta un culte ardent[4]. Tel était le renom de la déesse que Rome, en détruisant la cité, ne toucha pas au temple. Satricum tombé, les citoyens d'Antium, de Velitrae, de Lanuvium, de Circei et des autres villes de la région, n'en continuèrent pas moins à se rendre au sanctuaire; le duumvir Cornelius qui dédia l'inscription que nous possédons était sans doute magistrat municipal dans une des cités environnantes.

Ce culte commun à toute une confédération permettrait-il de hasarder une hypothèse sur l'emplacement du temple? J'ai dit qu'il est distant de Conca, c'est-à-dire de Satricum, d'un grand kilomètre; peut-être la source qui jaillit au pied de la colline a-t-elle été la cause déterminante de son érection en pareil endroit; sans diminuer la valeur de cette raison qui a été mise en avant, je me demande si, en écartant l'édi-

1) XXVIII, 11, 2.

2) Elle était encore habitée cependant, car Tite-Live (*l. c.*), après avoir parlé de la foudre qui tomba sur le temple de Mater Matuta, poursuit en ces termes : « *Satricanos* haud minus terrebant in aedem Jovis foribus ipsis duo perlapsi angues. »

3) Pline, *H. N.*, III, 5, 9, raconte qu'au premier siècle de l'Empire la ville avait si complètement disparu qu'on n'en soupçonnait même plus la trace. La destruction remontait donc déjà fort loin.

4) Voir Preller-Jordan, *Römische Mythologie*, I, p. 323.

fice sacré de Satricum, les premiers constructeurs n'ont pas entendu montrer qu'il n'était pas sa propriété particulière, mais qu'il appartenait au peuple latin tout entier.

La plupart des renseignements que je viens de fournir sur les fouilles de Conca, je les ai puisés dans les comptes rendus de M. Graillot et de MM. Barnabei, Cozza, Mengarelli. Ces derniers ont traité surtout la partie topographique; M. Graillot s'est occupé presque exclusivement des terres cuites et des questions d'art qui s'y rattachent. Il n'a pas tenu qu'à lui de nous exposer tout au long la suite et les résultats de ses recherches. Des obstacles imprévus se sont dressés sur sa route, qui l'ont mis dans l'impossibilité d'achever le travail si heureusement inauguré.

Les fouilles commencées le 4 janvier 1896, en vertu d'une autorisation régulière du Ministère de l'Instruction publique italien, furent suspendues officiellement le 8 février; et M. Graillot se vit contraint d'abandonner le terrain. Comment expliquer une mesure aussi sévère? On affirma, paraît-il, que M. Graillot avait violé les règlements en vigueur. Je ne suis pas dans le secret des dieux, et j'ignore quel crime a bien pu commettre le jeune savant français. Mais je remarque que les rapports officiels des *Notizie degli scavi* n'en soufflent pas mot; M. Petersen, dans les *Römische Mittheilungen* (p. 157), se borne à parler d'une infraction aux arrêtés relatifs aux fouilles. Devant un pareil mutisme, je suis porté à tenir pour vraie la version de la *Revue archéologique* (p. 126 sq.) : « Ces fouilles... ont été brusquement interrompues, sous un prétexte qui ne supporte pas l'examen, dès qu'il a été démontré par les résultats qu'elles seraient fructueuses. Une seule chose pourtant importe : c'est qu'il soit fait le plus possible de découvertes et qu'elles soient portées à la connaissance des hommes compétents par des érudits capables de les exposer clairement et de les bien interpréter. C'est à ce point de vue que se placent, en Allemagne et en France, tous les esprits cultivés; c'est ce que l'on a compris en Grèce, où, pour l'exhumation de l'antiquité, on accepte tous les concours. Il est profondément regrettable qu'en Italie, où il reste tant à faire, je ne sais quel mesquin esprit de chauvinisme vienne entraver les recherches que voudraient entreprendre les étrangers, au profit commun de tous ceux qui poursuivent un même but scientifique et désintéressé. »

Dans sa lettre au Ministre de la Marine, au sujet des sondages entrepris au lac de Nemi, le Ministre de l'Instruction publique déclare ne pas vouloir qu'on puisse dire que le gouvernement « exerce la rigueur des lois seulement quand les recherches commencées par les particuliers ob-

tiennent un heureux succès »[1]. L'affaire de Conca est le meilleur commentaire de ces paroles.

Les règlements d'ailleurs sont assez élastiques pour qu'on les interprète, suivant les cas, des façons les plus diverses. A Nemi, défense est faite à l'entrepreneur, M. Borghi, d'employer pour extraire de l'eau les débris des bateaux antiques aucun moyen violent, aucun instrument tranchant ou contondant. Il fut constaté qu'une fois au moins les ordres avaient été transgressés; les travaux continuèrent cependant[2]. La permission de commencer les sondages est du 8 octobre, et les sondages avaient lieu depuis le 3[3]. Qu'est-ce là, sinon des infractions aux règlements? Mais à Nemi la dépense risquait d'être forte, les résultats demeuraient incertains; on laissa faire. A Conca, l'effort devait être modéré, les résultats apparaissaient déjà magnifiques [4]; on saisit le moindre prétexte pour sévir.

L'affaire n'en est pas restée là. M. Barnabei, directeur au Ministère de l'Instruction publique, annonçant à l'Académie des Lincei et à l'Institut allemand les découvertes de Conca (séances des 16 et 21 février 1896), *oublia* de nommer M. Graillot, à qui en revenait tout l'honneur, et M. le comte Tyskiewicz, qui en faisait les frais[5], et obligea M. l'abbé Duchesne, directeur de l'École française, à rétablir la vérité [6]. On peut à la rigueur épiloguer sur l'interdiction de continuer les fouilles dont M. Graillot a été victime. Mais l'attitude de M. Barnabei ne saurait en aucun cas se justifier. La politique se complaît peut-être à de pareils procédés; la science les répudie avec énergie; et aucun homme impartial

1) *Notizie degli scavi*, p. 469.

2) *Notizie degli scavi*, p. 375-377.

3) *Notizie degli scavi*, p. 370 sq.

4) Je cite les propres paroles de M. Barnabei : « Scoperte di straordinario valore » (*Notiz.*, 1896, p. 23); « uno scavo di altisssima importanza » (*ibid.*, p. 29); « questa scoperta importantissima » (*ibid.*, p. 45). M. Petersen écrit de son côté : « Eine der hervorragendsten Entdeckungen, welche letzter Zeit in Italien gemacht worden, ist diejenige des Tempels von Conca » (*Röm. Mitt.*, 1896, p. 157).

5) Dans les divers comptes rendus publiés avec MM. Cozza et Mengarelli, M. Barnabei cite *une fois* (avec une erreur) le nom de M. Graillot, en ces termes : « Attendeva a questi scavi il prof. H. Graillot della Facoltà di lettere di Bordeaux » (*Notiz.*, 1896, p. 29). Ailleurs, quand il parle des fouilles antérieures au 8 février, il se contente de dire : « nel primo periodo delle esplorazioni » (*ibid.*, p. 190).

6) L'incident est relaté dans les *Romische Mittheilungen*, 1896, p. 102, en ces termes plus que discrets : « Barnabei über den Tempel von Conca. Dazu persönliche Bemerkung von L. Duchesne und Erwiderung von Barnabei. »

ne les approuvera. Je connais trop de bons esprits en Italie pour avoir le moindre doute à cet égard.

Est-il encore temps de parler du trésor d'argenterie de Bosco Reale? Cette précieuse collection, dont le Musée du Louvre est redevable à la générosité de M. Edmond de Rothschild, a tellement défrayé l'année dernière la presse de tout ordre, journaux politiques et revues spéciales, que je risque fort de ne rien apprendre à mes lecteurs en venant à mon tour leur en dire quelques mots. Cependant « la publication complète et définitive » que nous en a promis M. Héron de Villefosse[1] n'a pas encore paru. L'examen du trésor n'est donc pas tout à fait clos. Jetons-y un coup d'œil[2].

Les quatre-vingt-dix-sept pièces qui sont aujourd'hui réunies dans les vitrines du Louvre offrent un intérêt tout spécial pour l'étude de l'art à l'époque hellénistique et au commencement même de l'ère chrétienne. M. Héron de Villefosse, dans les divers mémoires qu'il leur a consacrés, a fort bien mis en lumière les ressources nouvelles que nos orfèvres et nos sculpteurs trouveront dans la contemplation de ces modèles. Ils n'offriront pas moins de sujets d'étude aux archéologues ; et déjà, on en a tiré la preuve que le centre de fabrication de la vaisselle d'argent, au comcement de l'Empire romain, était à Alexandrie d'Égypte. D'autres déductions suivront peu à peu. Mais ce qui est plus inattendu, c'est que ces objets nous fournissent des renseignements pour l'histoire des idées morales et philosophiques de l'époque.

Au milieu des phiales avec *emblema*, des coupes décorées d'animaux de tout genre, des *scyphi* dont les flancs portent grues et cigognes, des canthares où se joue une troupe d'Amours, des œnochoés, des miroirs et de tout l'attirail de toilette d'une dame romaine, on distingue deux gobelets que l'on peut regarder comme les morceaux les plus curieux de la série. Ils sont ornés de guirlandes de roses, au-dessous desquelles apparaissent des squelettes dans les postures les plus diverses. « Ces squelettes, dit M. Héron de Villefosse[3] à qui je me plais à laisser la parole,

1) *Gazette des Beaux-Arts*, 3e période, t. XIV, p. 101.

2) Héron de Villefosse, *Gazette des Beaux-Arts*, *l. c.*, p. 89-104; et *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 257-276, 471-482, 575-587 ; *L'Ami des monuments et des arts*, X, 1896, n° 54; Edmond Bonnaffé, *Gazette des Beaux-Arts*, 3e pér., t. XV, 1896, p. 112-120 ; F. Winter, *Der Silberchatz von Boscoreale* (*Archäologischer Anzeiger*, IX, 1896, p. 74-87); A. Michaëlis, même titre; *Preussische Jahrbucher*, LXXXV, 1896, I (juillet), p. 17-56.

3) *Comptes rendus*, p. 584 sq.

sont ceux des grands hommes de la Grèce; auprès de chacun, poète célèbre ou illustre philosophe, un nom est inscrit en toutes lettres.

« Quatre squelettes principaux se détachent sur la panse de chaque gobelet, et l'artiste a su donner à chacun une physionomie particulière et expressive. Sur le premier gobelet, *Euripide* est représenté debout, appuyé sur un thyrse, le regard tourné vers un masque tragique; *Monimos*, célèbre acteur athénien, est placé près de lui. *Ménandre*, portant dans la main droite une torche allumée, tient de l'autre main un masque de femme qu'il contemple avec amour; *Archiloque* joue de la double flûte à ses côtés. Sur le second, *Zénon*, appuyé sur un bâton noueux et chargé de sa maigre besace, invective avec violence *Épicure*, accompagné d'un petit cochon et préparant sur un trépied un ragoût succulent. *Sophocle* est debout, dans une pose pleine de dignité, tandis que *Moschion* tient, comme Ménandre, une torche allumée, et, comme lui, contemple une tête de femme aux cheveux bouclés. Des squelettes plus petits, jouant de la lyre ou de la flûte, applaudissant, portant des fleurs, maniant des crânes, remplissent les vides entre les principaux personnages. C'est le public, c'est la foule des disciples et des admirateurs. Un papillon, pareil à l'âme fugitive, se debat et expire entre les mains de l'un d'eux. Partout domine l'idée de l'anéantissement complet après la mort. Il faut profiter joyeusement du temps présent; les plaisirs sensuels sont les seuls vrais et les seuls appréciables; il n'y a rien au-delà de cette vie. De tous ces grands hommes qui ont fait la gloire de la Grèce, il ne reste plus maintenant que des os décharnés. *Sois pieux pour ce fumier*, dit ironiquement la légende placée au-dessous d'un squelette, qui apporte des offrandes funèbres et verse des parfums sur un cadavre à demi enfoui. *Voilà ce qu'est l'homme*, murmure un autre en examinant un crâne placé dans sa main; c'est déjà la scène du cimetière dans *Hamlet*. *La volupté est le but suprême de la vie*, s'écrie Épicure. *La vie est une comédie; jouis de la vie, car le lendemain est incertain*, disent d'autres personnages. Ce sont là des exclamations bien connues, empruntées au code de la sagesse épicurienne et que l'on retrouve à chaque instant sur les monuments antiques. Le poète des épigrammes n'a-t-il pas dit aussi :

Sera nimis vita est crastina : vive hodie. »

Le savant académicien a si clairement mis en lumière le caractère de cette sorte de *danse macabre* d'un nouveau genre et le sens des exclamations et des légendes qui l'accompagnent, qu'il n'y a guère à ajouter

à son commentaire. Des objets d'art comme ces deux gobelets sont une révélation piquante de l'état d'esprit d'une société, et nous aident à mieux comprendre certains mots historiques, certaines scènes littéraires fameuses. Auguste mourant demande à ses amis s'il a bien joué son rôle sur terre; *la vie est une comédie*, s'écrie l'un de nos personnages. Trimalcion au milieu de son banquet, lorsque des vins généreux ont déjà produit leur effet sur les convives, se fait apporter un petit squelette d'argent articulé qui exécute des mouvements variés et prend des postures diverses. Après avoir ainsi amusé ceux qui l'entourent : « Hélas! hélas! s'écrie Trimalcion, malheureux que nous sommes! l'homme n'est rien. Combien fragile est la trame de la vie! Voilà ce que nous deviendrons tous lorsque le Tartare nous ravira. Vivons donc aussi longtemps que nous pouvons jouir. » La conclusion à laquelle tendent les maximes gravées sur nos deux gobelets est exactement semblable. Voilà quelles pensées voluptueuses, quels désirs sensuels agitaient cette société d'épicuriens des premiers temps de l'Empire. Les classes riches, qui sont alors exclues de toute participation directe aux affaires et à la politique, essaient de se consoler des tristesses du temps en se réfugiant dans le plaisir. Jouir, telle est leur devise : *Ergo vivamus, dum licet esse bene*[1]. La vie présente est tout, et la croyance à l'immortalité de l'âme est presque effacée. Il n'en subsiste qu'un pâle reflet, figuré par ce petit papillon qu'un des squelettes tient entre ses doigts et qui est désigné par ce mot significatif, ψυχίον.

Par une heureuse coïncidence, au moment même où M. Héron de Villefosse expliquait la signification de ces gobelets d'argent, Mme la comtesse E. Caetani Lovatelli publiait une pièce curieuse découverte en 1875, à Pérouse, et demeurée jusqu'à présent inédite. Il s'agit d'un petit squelette en bronze, analogue à celui de Trimalcion. Il appartenait à la docte plume qui écrivit *Thanatos* de faire connaître ce nouveau monument. On lira avec plaisir dans ce travail des réflexions analogues à celles que je viens d'emprunter à M. Héron de Villefosse. L'auteur y a fort bien mis en lumière l'usage de ces squelettes, les idées plutôt gaies que leur vue suggérait aux anciens.

D'ingénieux rapprochements avec plusieurs figurines semblables en métal et quelques fragments de vases de la fabrique d'Arezzo donnent un prix tout particulier à ce mémoire. Il servira de très utile complément à ceux de M. Héron de Villefosse (*Monum. antichi*, V, p. 5-16).

1) *Satyricon*, 34.

J'en aurais fini avec les découvertes relatives à la religion romaine advenues en Italie, si je ne devais encore faire à mon Bulletin de 1895 une légère addition. M. Petersen, depuis 1891, a pris l'habitude d'insérer dans les *Römische Mittheilungen*, sous le titre de *Funde*, une revue des fouilles les plus remarquables et des résultats qu'elles produisent. L'auteur, qui habite Rome, a l'avantage de pouvoir aller souvent contrôler sur les lieux les rapports insérés dans les *Notizie degli scavi*. Ses résumés, fondés de la sorte sur un examen personnel des ruines, acquièrent une valeur toute spéciale. Par exemple, le compte rendu qu'il consacre au temple de Conca[1] doit être pris en sérieuse considération ; M. Petersen s'est rendu trois fois sur place avant de l'écrire.

C'est aussi afin de vérifier ce qui avait été dit sur le temple de Jupiter Anxur dans les *Notizie* qu'il a visité Terracine. Son examen est assez défavorable. Après recherches très attentives, il n'a pas réussi à voir ces deux grottes où M. Borsari pense que se cachaient les prêtres, pour envoyer les soi-disant réponses de Jupiter[2]. D'ailleurs, est-ce bien Jupiter qui recevait un culte sur le Monte-Sant'-Angelo ? Les deux inscriptions votives en l'honneur de *Venus obsequens*, qui proviennent de cette hauteur, ne prouveraient-elle pas plutôt en faveur d'un sanctuaire de cette déesse ? Quant au *ménage de poupée*, il conviendrait de le tenir simplement pour une offrande déposée sur l'autel par quelque pieuse fillette. Vénus, adorée sur le mont Eryx, l'eût été aussi naturellement sur ce plateau qui domine Terracine (*Röm. Mitt.*, p. 89-90).

M. Petersen a-t-il raison contre M. Borsari ? Avant de le décider, il est juste d'attendre la réponse de ce dernier. Ne nous étonnons pas du reste de ces hésitations et de ces doutes dans la dénomination d'un monument. Les fouilles aussi claires que celles de Conca sont rares. Le plus souvent on n'arrive à la vérité qu'après de longs tâtonnements.

III

Si nous restreignions notre examen à la seule Italie, nous risquerions d'omettre de temps à autre des découvertes précieuses pour la connaissance du culte romain. Une classe entière de documents nous échapperait même tout à fait, j'entends ceux qui trahissent la pénétration de jour en jour plus complète des peuples englobés dans l'Empire, par les

1) Voir ci-dessus, p. 338, n. 2.
2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 21.

idées, les mœurs, la religion, en un mot par la civilisation de Rome. Ces témoignages, on ne les rencontre guère que dans les provinces. Ils projettent sur l'histoire de si vives lumières, que nous ne devons point passer à côté d'eux sans leur accorder au moins un regard.

Aucune contrée peut-être n'a produit autant que l'Afrique, depuis quelques années, des inscriptions d'un intérêt capital dans cet ordre de faits. Aussi ai-je accordé, à diverses reprises, une large place à l'Afrique dans ce Bulletin. La trouvaille dont je voudrais dire aujourd'hui quelques mots, vaut, pour l'importance des conclusions qu'elle permet de tirer, les stèles à Saturne d'Aïn Tounga et du Djebel Bou Kourneïn, les dédicaces à *Pluton Variccala* de Tabarka, à *Magna Mater* de Makteur[1].

M. Lecoy de la Marche, lieutenant d'artillerie, chargé de reconnaître, dans le sud de la Tunisie, la voie romaine qui devait relier le golfe de Gabès à *Cidamus* (Ghadamès), rencontra un tombeau de dimensions considérables, au lieu dit El Amrouni[2]. Cet endroit situé sur les confins de la Tripolitaine, à deux jours au sud de Tatahouine, à un jour au nord de Remada, est l'un des points les plus méridionaux où l'on ait jusqu'à présent constaté des traces certaines de l'occupation romaine[3].

Du monument il ne reste debout que le soubassement carré dont les

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV, 1891, p. 87-91 ; XXVI, 1892, p. 170-179.

2) Le rapport de M. Lecoy de la Marche a paru dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 389-413 (distribué comme d'ordinaire très tard en 1895). Le mausolée d'El Amrouni a donné lieu à de nombreuses études. J'ai eu recours aux suivantes : Ph. Berger, *Revue archéologique*, XXVI, p. 71-83 ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1894, p. 272-273 ; Héron de Villefosse, *ibid.*, p. 469-481 ; Clermont-Ganneau, *ibid.*, 1895, p. 325-327 ; *L'Inscription d'El-Amrouni et les Dieux Mânes des Sémites* (dans les *Études d'archéologie orientale*, I, p. 156-164, *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 44) ; Gsell, *Chronique archéologique africaine* (*Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*. XV, p. 323 sq.) ; P. Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, Paris, Berger-Levrault, 1896, in-8°, p. 56-58.

3) Sur cette question controversée des progrès de Rome dans le désert, on lira avec fruit un récent article de M. Toutain, *Les Romains dans le Sahara* (*Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, XVI, 1896, p. 63-77). L'auteur pense que le gouvernement romain « n'essaya pas de conquérir le désert ». Les preuves sur lesquelles il appuie sa théorie me paraissent très solides.

côtés mesurent plus de 4 mètres à la base. Les parties supérieures gisaient enfouies dans le sable. Cette circonstance explique que les sculptures qui les décorent soient dans leur ensemble admirablement conservées. Renversé par quelque entreprise violente peu de temps sans doute après avoir été achevé, plusieurs parties de ce mausolée nous sont rendues intactes. « Les pierres de taille, dit M. Lecoy de la Marche, sont pour ainsi dire neuves et l'on y voit distinctement la trace de l'outil de l'ouvrier. » Malgré l'écroulement, on arrive donc sans trop de peine à reconstituer l'édifice. « Il devait avoir environ 16 mètres de hauteur, selon M. Gauckler. Il se composait de deux étages, surmontés d'une pyramide et reposant sur un soubassement à quatre assises avec caveau voûté. Le caveau, de 2m,15 sur 2m,25 et 2m,40 de hauteur, contenait quatre niches. Le mausolée était quadrangulaire, les façades est et ouest étaient un peu plus larges que les façades nord et sud. Les deux premières étaient les façades principales. » Cette description fait songer aussitôt à d'autres tombeaux de Tunisie, puniques ou romano-puniques, tels que ceux de Dougga, de Sidi Aïch, de Kasrin[1]; M. Clermont-Ganneau en rapproche encore ceux qu'il a retrouvés aux environs de Khoms, l'ancienne *Leptis Magna*, à deux jours dans l'est de Tripoli[2]; par ses traits généraux le mausolée d'El Amrouni se classe dans la même famille.

La façade antérieure présente, au rez-de-chaussée, une petite porte qui donne accès dans le caveau. Elle est surmontée d'un bas-relief représentant le défunt et sa femme. Au-dessus de ces personnages s'étale une inscription bilingue, latine et punique. Les trois autres côtés offrent à leurs deux étages des bas-reliefs symétriquement répartis formant un double registre. Cette inscription et ces six bas-reliefs sont l'essentiel de la découverte.

Le texte néo-punique et le texte latin sont la traduction l'un de l'autre; avec de légères divergences d'expression, ils nous apprennent que là est la sépulture de Quintus Apuleius Maximus, surnommé Rideus, fils de Iudzalan, petit-fils de Iurathan; sa femme, Thanubra, et ses fils, Pudens, Severus et Maximus le lui ont élevé. Rien de plus simple en apparence que cette formule; rien de plus instructif pour peu qu'on y prête attention.

1) Voir *Recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique*, Paris, Leroux, 1890, in-8, p. 90 sq., 137-139; P. Gauckler, *L'Archéologie de la Tunisie*, p. 12-15, 56-58.

2) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 326.

Si l'on dresse en effet l'arbre généalogique de la famille, on s'aperçoit que l'aïeul du défunt et son père portent des noms indigènes ; sa femme de même. Quant à lui, il a pris les *tria nomina*, en conservant toutefois un surnom qui, malgré sa terminaison, trahit une origine locale. Au contraire, les noms de ses fils se rattachent directement à l'onomastique latine. Qu'est-ce à dire? sinon que nous assistons là à l'introduction progressive de l'esprit et des habitudes de Rome au fond des solitudes africaines. Cette évolution, attestée déjà par nombre de témoignages épigraphiques, n'a peut-être jamais été aussi bien saisie sur le vif et dans son accomplissement même. Les gens d'un certain âge n'abandonnent pas encore tout à fait les vieux usages, ni le parler des ancêtres; mais les jeunes générations se tournent vers l'Italie et manifestent des aspirations nouvelles. Elles connaissent la langue des vainqueurs, pas encore assez cependant pour ne pas la défigurer çà et là. Elles savent l'existence des *Dii Manes*. Elles sont, en un mot, en train de prendre une âme romaine.

M. Clermont-Ganneau signale en outre dans le texte néo-punique une formule essentielle. Le début, dit-il, « doit se lire *le-elonê Rephaïm* « aux dieux Rephaïm » ; c'est la traduction littérale de la contre-partie latine : *Diis Manibus* « aux dieux Mânes ». Cette équivalence avérée des dieux Mânes et des Rephaïm, mentionnés plusieurs fois dans la Bible, est un fait de la plus haute importance pour la question, encore si obscure et si controversée, des idées des Sémites sur l'immortalité de l'âme et la vie d'outre-tombe. » Les savants spécialistes feront leur profit de cette observation que j'ai tenu à transcrire. Elle dépasse ma compétence et je ne saurais y insister. Aussi bien convient-il de réserver quelque développement aux sculptures disposées sur les quatre faces.

Le bas-relief qui surmonte la porte d'entrée représente Apuleius et Thanubra. « Ils ont l'air de sortir du tombeau, pour continuer à vivre au milieu des leurs. C'est bien le monument au sens antique du mot, le « cippe parmi les vivants » , ou le « nom », comme l'appelaient les Hébreux, destiné à perpétuer la mémoire et en quelque sorte la vie du défunt à la lumière du soleil » (Ph. Berger).

Les six autres bas-reliefs, qui courent en manière de frise sur les flancs et la face postérieure du mausolée, se divisent en deux catégories. Trois d'entre eux décorent le rez-de-chaussée ; ils sont d'une clarté parfaite. Les trois autres, séparés des précédents par une moulure, ornent le premier étage ; ils s'entendent moins aisément. Au registre inférieur se déroulent trois scènes mythologiques célèbres : Orphée charmant les animaux par les accords de sa lyre ; Orphée ramenant

Eurydice des Enfers et la perdant de nouveau pour jamais par sa tendre mais fatale impatience ; Hercule enlevant Alceste du royaume d'Hadès. Une même idée reparaît dans cette triple représentation, l'espérance d'une réunion au-delà de la tombe et la foi dans une vie future accompagnée d'un éternel repos.

Les sculptures de la rangée supérieure nous offrent d'abord un personnage dont le corps se termine en bas par deux appendices en forme de queue de poisson ; il est entouré de rameaux entrelacés, au milieu desquelles émergent quatre animaux dont l'arrière-train n'est pas figuré et qui paraissent sortir d'une espèce de fleur. Puis vient un homme nu, barbu, vigoureux, luttant, une hache à la main, contre une panthère qui se précipite sur lui ; enfin un autre homme nu, marchant à grands pas, que suit à la même allure une femme à moitié vêtue. Des ceps de vigne et des branches d'olivier se déroulent autour de ces deux scènes dans la même disposition que les rameaux du premier bas-relief de cette série. La sagacité des érudits s'est exercée sur cette triple représentation. M. Ph. Berger, d'accord avec M. Gauckler, propose d'y voir une répétition très libre, ou, si l'on veut, un arrangement artistique et fantaisiste des sujets traités dans le registre inférieur. Peut-être le sculpteur, les « adaptant aux nécessités architectoniques, a-t-il mêlé ses personnages, plus ou moins transfigurés, aux rameaux qui faisaient, le long de la corniche, comme un enroulement de volutes. Peut-être aussi a-t-il subi l'influence d'autres idées, et peut-être faut-il reconnaître, dans les scènes du haut, si étrangement modifiées, la trace de conceptions religieuses très différentes de celles dont les bas-reliefs inférieurs nous ont conservé l'expression. » Cette correspondance entre les bas-reliefs ainsi groupés deux à deux me semble fort ingénieuse, et je serais très porté à l'admettre. De même en effet que le texte latin traduit l'épitaphe néo-punique, les sculptures du premier étage seraient la *stylisation*, sorte d'équivalent ou de traduction artistique, des scènes du rez-de-chaussée.

Quoi qu'on pense d'ailleurs de cette identification[1], un fait demeure constant et attesté par les trois sculptures du premier groupe ; c'est la connaissance à El Amrouni des mythes d'Orphée et d'Hercule. Ces légendes fabuleuses, chantées par les poètes tant grecs que latins, et dont l'une avait inspiré de si beaux vers à Virgile et à Ovide, s'étaient insinuées peu à peu en Afrique. On a des mosaïques de Tanger, de Cher-

1) M. Gsell (*loc. cit.*) la rejette, mais il ne la remplace par aucune autre explication.

chel, d'Hadrumète, où Orphée apparaît au milieu des animaux qu'il apprivoise par ses chants [1]. Saint Augustin d'autre part, ainsi que le rappelle fort à propos M. Héron de Villefosse, mentionne pour s'en plaindre le rôle que jouait Orphée dans les cérémonies païennes des funérailles [2]. Ces pratiques qui semblent naturelles dans les villes de la côte où l'élément romain était nombreux, deviennent tout à fait surprenantes si l'on songe à l'énorme distance qui séparait El Amrouni des centres lettrés de la Proconsulaire ou de la Byzacène. Un seul fait précis comme celui-là nous indique, mieux que de longues dissertations, combien profondément s'était exercée l'action de Rome sur les populations de l'intérieur dont faisaient partie Q. Apuleius et sa famille.

« Ce Liby-Phénicien, dit très bien M. Gauckler, dont les ancêtres menaient probablement la vie nomade, s'était donc empressé, en se fixant au sol, d'adopter, au moins en apparence, les mœurs et la langue, les croyances religieuses et les goûts artistiques des maîtres du pays. Son ambition devait être d'arriver à leur ressembler si exactement qu'il pût être pris pour l'un des leurs. En cela, il ne faisait que suivre le mouvement général qui entraînait spontanément ses compatriotes vers la civilisation latine. »

Cette constatation aurait tout son prix si nous étions en mesure de dire à quelle époque mourut Q. Apuleius Maximus. Mais aucune date n'accompagne l'épitaphe et j'ai en vain cherché, dans les auteurs qui ont étudié le mausolée, une hypothèse sur l'époque à laquelle il remonte. Je devrais sans doute imiter le silence prudent de ces savants expérimentés, car ni l'architecture du monument, ni le style des bas-reliefs, ni l'écriture des inscriptions, indices parfois suffisants dans les régions plus fréquentées par les Romains, ne sauraient entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'un pays où la civilisation s'infiltrait pour ainsi dire goutte à goutte et ne se renouvelait pas sans cesse. Si l'on me permet néanmoins une conjecture, je ne serais pas éloigné de croire que les noms Apuleius, Pudens et Severus se rapportent à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe. C'est d'ailleurs l'époque où Septime Sévère inflige de sanglantes défaites

1) M. Héron de Villefosse (*loc. cit.*, p. 478, note 2 ; 479, note 1) a donné la liste des représentations analogues aux bas-reliefs d'El Amrouni.

2) *De Civitate Dei*, XVIII, 14. Ces habitudes païennes n'ont pas empêché les chrétiens de représenter le Sauveur sous la figure d'Orphée dans les peintures des Catacombes et sur leurs sarcophages. Il devint un des types de l'art chrétien primitif. Voir Le Blant, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1894, p. 118-119.

aux tribus du désert et où la domination de Rome s'affirme le plus nettement dans le sud de ses possessions africaines[1].

Le mélange des éléments puniques et romains, que nous venons d'observer à El Amrouni, se remarque de même sur les stèles d'Enchir Tebernok (*municipium Tubernuc*), mais dans des proportions fort différentes. Tandis que le mausolée précédent indique la conquête en voie d'achèvement, elle commence à peine à Tubernuc.

Ces pierres votives découvertes par la Compagnie des eaux de Tunis et publiées par M. Gauckler dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques* (1894, p. 295-303), étaient presque à fleur de terre, serrées les unes contre les autres, sans trace aucune aux environs de temple, ni de construction de quelque importance. De cette première observation, il faut déduire, avec M. Gauckler, que le sanctuaire de Tubernuc, analogue à ceux de Khangat el Hadjadj, du Djebel Bou Kourneïn et d'Aïn Tounga, se composait d'une enceinte sacrée à ciel ouvert ou *temenos*, avec un autel autour duquel les stèles étaient fichées en terre. C'est le type du sanctuaire oriental[2] fidèlement conservé jusque sous l'Empire par une population qui n'a encore subi qu'à la surface l'influence romaine, et qui demeure attachée à ses croyances et à ses usages d'autrefois. Pour ces raisons, le *temenos* de Tubernuc offre un sujet d'étude plus curieux encore que les trois autres dont j'ai rappelé le nom.

La barbarie des dessins au trait, qui ornent la pierre à peine dégrossie, nous est un premier indice que les praticiens qui les exécutèrent n'avaient reçu aucune éducation artistique. Ils ont représenté des figures pour le moins aussi frustes que celle de la stèle d'Abizar et des autres produits de la sculpture indigène[3].

De plus, la divinité adorée en ce lieu n'est point romanisée comme le Saturne d'Aïn Tounga, de Khangat el Hadjadj et du Bou Kourneïn. C'est Tanit, la « grande dame », qui a pris d'ordinaire à cette époque les traits de Caelestis, mais que nous voyons ici telle que sur les stèles antérieures à la chute de Carthage. Si le nom de la déesse n'est écrit nulle part, son symbole si caractéristique, ses attributs se retrouvent sur chaque ex-voto et excluent toute possibilité d'erreur.

Que reste-t-il donc de romain dans ces monuments? Les formules

1) Voir Toutain, *Les Romains dans le Sahara*, p. 66, 73-75.

2) Voir Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, Paris, Fontemoing, 1896, in-8, p. 84 sq.

3) Voir Doublet, *Le musée d'Alger*, pl. III-VI,

d'abord, tellement réduites que la plus développée ne va pas au-delà de ces quatre mots, *votum solvit libens animo*; les noms ensuite, qui ont une allure latine. Encore faut-il réserver *Imilcho*, fils de *Nisazru*. Cet emploi de la langue latine dans l'onomastique de Tubernuc et dans la rédaction des dédicaces ne témoigne pas d'une transformation bien complète de l'esprit de la population. La forme du sanctuaire et l'aspect des stèles ont une signification beaucoup plus précise. Et nous concluerons, avec M. Gauckler, que ces dernières « sont dédiées à une divinité purement nationale, Tanit, dont le culte semble s'être maintenu longtemps à Tubernuc dans sa forme primordiale. C'est là ce qui fait l'originalité de ce nouveau sanctuaire et ce qui lui assigne une place à part dans l'histoire des cultes africains. »

Depuis deux ans, le déblaiement d'un autre temple a été entrepris en Tunisie, celui de Caelestis à Dougga. Les résultats définitifs ne sont pas encore livrés à notre légitime curiosité. Nous savons seulement que M. Pradère, conservateur du musée du Bardo, qui dirige les recherches, a constaté l'existence d'une *cella* au centre d'une cour en terrasse entourée d'un portique semi-circulaire[1], alliance remarquable du temple gréco-romain et de l'enclos consacré propre à la religion phénicienne[2]. Espérons que M. Pradère nous communiquera bientôt de plus amples renseignements sur les fouilles qu'il a dirigées avec un soin digne de tous éloges. Les inscriptions exhumées au cours de ces travaux sont funéraires et ne se rapportent en rien au culte de Caelestis[3].

Je ne veux pas omettre l'interprétation fort ingénieuse, donnée par M. Toutain, d'un fragment de bas-relief provenant d'Hadjeb el Aïoun (*Masclianae*?) en Tunisie[4]. Cette sculpture qui décore le sommet d'une stèle votive représente, comme sujet principal, un serpent enroulé autour du tronc d'un palmier et dévorant un oiseau qu'il a fasciné. Ce motif symbolique est d'origine orientale. Chez les Phéniciens en particulier le serpent personnifie les puissances malfaisantes, dont il est utile d'apaiser le courroux; de là naquit le culte qu'on lui rendait en diverses régions de l'Orient. Les oiseaux au contraire, habitants du ciel, sont l'image des divinités tutélaires. Ces deux principes, l'un mauvais, l'autre bon, qui correspondent chacun à quelqu'un des nombreux Baalim, issus du Baal

1) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 7.
2) Voir des exemples analogues dans Toutain, *op. cit.*, p. 85 sq.
3) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 352-354.
4) *Revue archéologique*, t. XXVII, 1895, p. 298-304.

primitif, sont en guerre perpétuelle et l'emportent tour à tour. De cette conception religieuse dérivent les nombreux monuments figurés où tantôt un aigle emporte le serpent dans ses serres et tantôt le serpent engloutit un oiseau. Deux dédicaces *Draconi Augusto*, trouvées en Tunisie[1], nous apprennent sous quel titre le génie du mal, symbolisé par le serpent, était invoqué en Afrique. Il est fort vraisemblable que l'inscription, aujourd'hui perdue, qui accompagnait le bas-relief d'Hadjeb el Aïoun, s'adressait, elle aussi, à ce *Draco*, afin de détourner sa colère. Nous avons donc sous les yeux une « image symbolique du Baal phénicien. Mais ici Baal n'est plus le dieu bienfaisant qui répand la richesse et la fécondité, le dieu céleste qui trône dans l'éther lumineux ; c'est le génie des ténèbres, l'auteur des maux qui accablent ou qui menacent les mortels, le terrible Moloch, auquel jadis on immolait des enfants ».

Ce raisonnement appuyé sur des faits paraît logiquement conduit, et la compétence toute spéciale de M. Toutain en matière de symbolisme religieux nous est une garantie qu'il a bien démêlé le sens de ces obscures représentations.

On doit encore ajouter une remarque au sujet de cette découverte d'Hadjeb el Aïoun. La ville de *Masclianae* dont cette bourgade occupe probablement la place, n'existait pas avant l'occupation romaine. Elle se fonda, croit-on, à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, au plus tard dans le cours du IIe. Par conséquent la religion punique dont notre bas-relief est un vestige n'y pénétra que sous l'Empire. Ce fait démontre une fois de plus que les Romains, colonisateurs habiles, non seulement laissèrent subsister le culte antérieur là où il existait, comme à Tubernuc, mais qu'ils en favorisèrent l'introduction dans les cités créées par eux. Cette vérité historique, mise en pleine lumière par MM. Ph. Berger et Cagnat, dans leur mémoire sur les stèles d'Aïn Tounga[2], reçoit chaque jour par les trouvailles archéologiques une éclatante confirmation. Les bas-reliefs et l'inscription d'El Amrouni ne sauraient y contredire ; car ils indiquent simplement, on l'a vu plus haut, la tendance d'une partie de la population à imiter en tout ses vainqueurs. Rome ne s'opposait pas à cette espèce de conversion volontaire. Mais, d'un autre côté, elle n'y contraignait personne et tolérait partout le maintien des traditions et des cultes locaux, lorsque les indigènes entendaient les conserver. Ces

1) *Corpus inscriptionum latinarum*, VIII, 15247, 15378.

2) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 264-265 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV, 1891, p. 87-91.

faits mis en regard les uns des autres signifient donc, pour tout dire en un mot, que Rome établit dans ses possessions d'outre-mer un régime de liberté, autant du moins qu'elle le jugea compatible avec la sécurité de l'Empire.

Avant de quitter l'Afrique, je signalerai encore deux inscriptions de Lamta (*Leptis minor*), gravées par les soins de curies locales en l'honneur de deux personnages qui étaient leurs patrons. Ils sont qualifiés l'un et l'autre *antistes sacrorum*, ce qui équivaut à peu près à *sacerdos*. L'un d'eux même est désigné comme desservant le culte de *Liber Pater*. Jusqu'à présent les seules divinités adorées dans les curies étaient, à notre connaissance, Jupiter, Tanit-Caelestis et Baal-Saturne. Le texte de Lamta nous apporte donc un fait nouveau; il est malheureusement trop concis pour jeter beaucoup de lumière sur l'organisation religieuse des curies. Il paraît en ressortir par contre que les curies se divisaient en deux catégories d'adhérents : les vieux et les jeunes. Les *seniores* figurent dans un texte de Lambèse[1]; ici nous rencontrons la *juventus curiae*. Notons ce trait avec soin; une organisation de ce genre n'a pas encore été observée en dehors des provinces africaines. Doit-on supposer qu'elle correspond à un état de choses préexistant à l'occupation du pays par les Romains[2]?

Sans fournir une aussi riche moisson que l'Afrique, les autres parties du monde romain ne sont pas cependant demeurées stériles. En Gaule, je relève deux ou trois monuments qu'il y a avantage à faire connaître.

La colline de Fourvière, au-dessus de Lyon, si abondante en débris antiques, a rendu, au milieu des ruines d'une petite construction en briques de l'époque romaine, un autel de marbre avec une inscription, simple ex-voto aux *Matrae Augustae*. Ce qui augmente l'intérêt de la découverte, c'est que les quatre faces de l'autel portent en bas-reliefs des représentations de Mercure, de Silvain, de la Fortune et des Déesses Mères. Ces dernières sont « assises de face; la première, dont la tête a disparu, tient des fruits sur ses genoux; la seconde, des gâteaux; la dernière porte un petit enfant emmaillotté ». Autel et inscription sont aujourd'hui déposés, par les soins de M. Dissard, au Musée de Lyon[3].

Tandis que reparaissait à Lyon l'autel des *Matrae*, deux inscriptions

1) *Corpus inscriptionum latinarum*, VIII, 2714.

2) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 69 sq. Voir Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, p. 278, n. 10; 284, n. 1.

3) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 21-23.

aux *Proxumae* étaient également signalées : on sait que ces deux groupes de divinités ont été parfois rapprochés. Le premier texte, que publie M. le capitaine Espérandieu[1], est gravé sur un petit autel de Nîmes. Il n'a de remarquable que le chiffre XVIII tracé sur la face opposée à la dédicace et dont on n'aperçoit pas d'explication plausible. Le second, qui est à la partie supérieure d'une stèle de Vaison, donne lieu à quelques réflexions utiles de M. l'abbé Beurlier[2].

Le caractère des Proxumes n'a pas encore été nettement établi. On s'accorde toutefois généralement à dire, avec M. Aurès, qu'elles sont « les Mânes des aïeules considérées comme les Génies protecteurs de la famille et de la maison ». Cette nature féminine est cependant tout hypothétique; on se fonde pour l'admettre sur ce double fait « que trois des monuments qui leur sont dédiés sont ornés de bustes de femmes dans l'attitude des *Matrae* », et que, d'autre part, la plupart de ces monuments sont élevés par des femmes. La conclusion semble quelque peu prématurée. En effet, dit M. Beurlier, plusieurs dédicaces sont dues à des hommes; par exemple, celle de Vaison qui nous occupe est ainsi conçue : *Proxumis votum T. Atilius Felix*[3]; et comme le nom de ces divinités n'a encore été rencontré qu'au datif, il y a donc peut-être autant de raisons pour dire les *Proxumi* que les *Proxumae*. Il conviendrait de même d'écrire les *Suleii* au lieu de les *Suleiae*, pour dénommer un groupe de divinités analogues, puisqu'on possède une inscription dédiée par une famille *Suleiis suis qui curam agunt*.

Si l'on n'est pas en présence d'un solécisme du lapicide, ce dernier argument est décisif en faveur de la forme *Suleii*. Pour modifier *Proxumae* en *Proxumi*, M. Beurlier ne s'appuie que sur des probabilités. Sans doute l'analogie des deux groupes de divinités donnerait à réfléchir, et le retour des prétendues *Suleiae* au sexe masculin serait de nature, sans parler des autres arguments, à entraîner aussi un changement d'état civil pour les *Proxumae*. Toutefois les bas-reliefs féminins subsistent et demandent explication. Le raisonnement de M. Beurlier, s'il n'est pas sans réplique, aura du moins l'avantage d'attirer à nouveau l'attention sur ce problème et de forcer les partisans des *Proxumae* à défendre leur système qui est exposé, lui aussi, on vient de le voir, à diverses critiques.

1) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 431.
2) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, p. 287 sq.
3) Dans celle de Nîmes, il ne subsiste du nom que le groupe de lettres *Janua*; on peut donc supposer aussi bien *Januarius* que *Januaria*.

Les deux nouvelles dédicaces aux Proxumes, provenant de Nîmes et de Vaison, ne dépassent pas les limites de la région du bas Rhône, où ont été trouvées presque toutes celles qu'on possédait jusqu'à ce jour. Cette circonstance fortifie encore l'opinion déjà accréditée que le culte de ces divinités demeura circonscrit dans un pays d'assez faible étendue.

Les archéologues se donnent souvent beaucoup de peine pour aller découvrir au loin, à grands frais, quelques nouveautés. Il n'en manque pas cependant à portée de leur main. Que d'inédit dans tous les musées! Par une bizarrerie peu explicable, ce sont parfois les monuments les plus maniés par les gens du métier qui sont le plus ignorés. Témoin les sculptures gallo-romaines de Brumath, dont parle M. Salomon Reinach dans la *Revue celtique*[1]. Au mois d'août 1869, le musée de Saint-Germain fit faire des moulages en plâtre de ces cinq bas-reliefs. Pendant le bombardement de Strasbourg, les originaux, déposés à la bibliothèque de cette ville furent détruits (nuit du 24 août 1870); les moulages les remplacent donc aujourd'hui. Trois d'entre eux seulement ont été publiés; l'un des deux autres offre une énigme à déchiffrer.

Il représente un personnage barbu, entièrement nu, les bras pendants, debout entre deux colonnettes qui supportent une arcade et figurent un temple en raccourci. On lit au-dessous dans un cartouche : *Erumo*. M. Reinach voit dans ce groupe de lettres le nom d'une divinité masculine au datif ou au nominatif; et cette conjecture est plausible à cause de l'édicule où s'abrite le personnage. A part cela, nul emblème, nul attribut, nul indice même qui nous apporte le moindre éclaircissement. Contentons-nous jusqu'à nouvel ordre d'inscrire un nom de plus, *Erumus* ou *Erumo*, au catalogue des divinités gauloises.

A l'occasion d'une étude de M. Huelsen sur quelques inscriptions romaines relatives aux soldats prétoriens, j'ai été amené à parler dans mon Bulletin de 1894[2] du *Deus Heros*, honoré d'un culte particulier en Thrace. Je rappelais qu'en dépit des savantes recherches d'Albert Dumont[3] le caractère de ce dieu restait encore obscur. Mais ces recherches mêmes ont permis aux savants de la Thrace actuelle de mieux appré-

1) XVI, p. 369-373.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXX, 1894, p. 179-182.

3) Son mémoire, publié d'abord dans les *Archives des Missions scientifiques et littéraires* (2e série, t. II, 1871, p. 447-515; 3e série, t. III, 1876, p. 117-200), fut réimprimé et complété après sa mort par M. Homolle dans les *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* (Paris, Thorin, 1892, in-8o, p. 186, 287, 307-581).

cier les monuments qu'il ont à leur portée et de constater qu'ils offrent de nombreux éléments de discussion, jusqu'alors inaperçus. M. Dobrusky, directeur du musée national de Sofia, s'est surtout distingué par l'ardeur de ses investigations. Toutefois les résultats en demeureraient peu accessibles à la plupart des érudits, publiés qu'ils sont dans une revue locale[1], si M. Dobrusky n'avait eu l'heureuse pensée de communiquer à M. Salomon Reinach des informations très détaillées sur ses trouvailles, avec des photographies. Le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*[2] a profité de cette libéralité. Je puise dans le mémoire qu'y a inséré M. Reinach les renseignements qu'on va lire, en tenant compte aussi d'une note de M. Michon sur le même sujet[3].

Le musée de Sofia possède trente-quatre bas-reliefs au type du cavalier thrace; cependant cette abondance de documents serait d'une utilité médiocre, s'ils n'étaient accompagnés d'inscriptions qui les éclairent. En combinant textes et figures nous obtenons des résultats nullement négligables.

Le *Deus Heros* est assimilé tantôt à l'un des Dioscures, tantôt, par un dédoublement qu'explique l'emploi exclusif du pluriel Διόσκοροι, aux deux Dioscures réunis[4]. Ailleurs, il prend le nom d'Apollon, mais avec une épithète locale, *Ginkisènos*, *Skodrènos*, *Staraskènos*; puis il est identifié à Éros. On le rencontre aussi avec des noms tout à fait étrangers au panthéon gréco-romain, tels que *Purouméroulos*; il est alors qualifié de Κύριος. Enfin, il conserve parfois l'anonymat, et le marbre porte des dédicaces comme : Ἐπηκόῳ θεῷ σωτῆρι, ou Ἥρωι.

M. Reinach voudrait ajouter à cette liste d'autres inscriptions qui sont offertes simplement : Au Héros Manimazos; A Teigon ou A Geigon. Avec M. Michon, je crois que ces dernières mentionnent simplement le défunt héroïsé ou non. Si le cavalier figure dans le bas-relief, il n'en faut pas conclure dans tous les cas qu'il soit également désigné dans le texte.

Pour nous en tenir à ce qui est certain, nous constatons que le Héros thrace est assimilé aux divinités gréco-romaines qui portaient le carquois ou s'adonnaient aux occupations de la chasse et à l'équitation

1) *Sbornik* du Ministère de l'Instruction publique bulgare, XI (1894), XII (1895), XIII (1896).

2) 1894, p. 414-429.

3) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1896, p. 66-69.

4) M. Michon (*l. c.*) rapproche avec raison de ce type le monument funéraire d'Eunous et de Hermeros, au Louvre.

(Apollon, Éros, les Dioscures). Il devait donc être à l'origine un dieu chasseur. Et cette idée s'accorde avec le caractère plutôt sauvage et indépendant que l'on connaît aux anciens Thraces. Le musée de Sofia renferme deux bas-reliefs curieux où Artémis est figurée comme une chasseresse, assise sur un cerf au galop. Ils ont été offerts par des femmes. « Le dieu cavalier avait probablement une parèdre féminine, écuyère et chasseresse, qui a été identifiée à l'Artémis grecque. » De toutes façons ces deux morceaux sont à rapprocher des sculptures au cavalier ; ils en précisent et en affirment le sens.

Quand Rome étendit sur le monde sa religion en même temps que ses armes, le *Deus heros* subit les transformations et assimilations qu'on a vues. On se tromperait néanmoins en admettant qu'aux yeux des indigènes il n'était plus le même qu'autrefois. Sous les figures d'emprunt dont on le revêtait, le peuple distinguait toujours son dieu à lui, le protecteur de son pays, et, cette idée, il la traduisait par les épithètes locales, *Ginkisènos*, *Skodrènos*, *Staraskènos*, qu'il lui décernait.

Mais le dieu héros n'était pas le seul au nom duquel fussent accolées des épithètes géographiques. Au musée de Sofia, sur un petit socle de bronze, Zeus et Héra sont qualifiés d'*Alaaibriènoi*, et, Zeus encore, de *Zbelthiourdos*. Ils avaient donc sous leur protection particulière tel canton, telle localité.

C'est de la même façon que le Mars gaulois porte un grand nombre de noms locaux, ou bien qu'en Afrique reparaît, non pas un seul Saturnus, transfiguration romaine de Baal, mais toute une pléiade de Saturni, le *Balcaranensis*, le *Sobarensis*, le *Neapolitanus*, etc. Cette habitude des désignations géographiques se retrouve donc dans les contrées les plus diverses de l'Empire. Les peuples soumis à Rome y voyaient, semble-t-il, un moyen de sauvegarder, dans une certaine mesure, l'ancienne indépendance de leurs dieux.

Aug. AUDOLLENT.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Maury. — **Croyances et légendes du moyen âge.** — Nouvelle édition des *Fées du moyen âge* et des *Légendes pieuses*, publiée d'après les notes de l'auteur par MM. Auguste Longnon, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, et G. Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante, avec une préface de M. Michel Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. — Paris, H. Champion, 1896, in-8, LXII-459 pages.

Les deux Essais qu'Alfred Maury avait fait paraître en 1843 sur les Fées et sur les légendes pieuses du moyen âge étaient depuis longtemps épuisés ; MM. Bonet-Maury et Longnon ont eu la très heureuse idée d'en donner une nouvelle édition dont l'auteur lui-même avait préparé de longue main les matériaux. On a retrouvé parmi ses livres un exemplaire tout couvert de notes qui ont pu être utilisées pour la publication actuelle ; les nouveaux éditeurs les ont intercalées, accrues de quelques indications bibliographiques, au bas des pages parmi les notes anciennes, à l'exception de celles qui étaient vraiment trop étendues pour qu'on pût commodément les disposer ainsi et qui constituaient plutôt des *excursus*, de petites dissertations sur des points spéciaux, que des notes véritables ; elles ont été réunies en un appendice placé à la fin du volume. M. Longnon a fait subir à l'*Essai sur les Fées* des remaniements importants en s'inspirant surtout d'un article de l'*Encyclopédie moderne*, publié par Alfred Maury en 1858. Une longue étude de M. Longnon sur la vie et l'œuvre de Maury et sur l'histoire de la chaire qu'il occupa pendant vingt-neuf ans au Collège de France, une précieuse et très complète bibliographie, due à M. Bonet-Maury, où sont indiqués en grand détail les nombreux articles qu'Alfred Maury donna à presque tous les recueils de son temps ou l'histoire, la mythologie, la psychologie ethnique, l'ha-

giographie, l'étude des altérations morbides de l'esprit avaient accès, et un très copieux index viennent compléter ce volume, auquel M. Michel Bréal a mis une préface où il résume heureusement en quelques phrases nettes et concises les idées qui ont guidé dans ses recherches l'auteur des *Légendes pieuses* et qui avaient à l'heure où il écrivait une originalité et une hardiesse véritables.

Quand on relit ces deux Essais et que l'on songe à la date où ils ont été publiés pour la première fois, on ne peut se défendre d'une réelle admiration pour l'homme qui, en possession, à vingt-six ans, d'une aussi ample et aussi sûre érudition, faisait preuve en ces difficiles matières d'autant de sagacité critique et savait, tout en ne se départant point du respect que l'on doit aux croyances d'autrui, apporter dans l'étude de délicates questions d'hagiographie la même liberté d'esprit, la même indépendance de jugement que s'il se fût agi du culte de Jupiter ou de la légende d'Apollon. Ce que l'on pourrait peut-être reprocher à la méthode qu'il a adoptée, c'est de sembler parfois rejeter au second plan la critique proprement historique des documents, la recherche de leur origine et de leur provenance, l'examen des altérations et des transformations qu'ils ont pu subir au cours du temps, leurs relations avec d'autres documents antérieurs qu'ils reproduisent ou copient partiellement. La critique de M. Maury plutôt encore qu'historique est surtout psychologique et philosophique ; c'est le document pris en lui-même qu'il examine et étudie, c'est de l'état d'esprit de l'auteur tel qu'il lui sera révélé par cet examen qu'il aura tendance à conclure à l'acceptation ou au rejet des faits qu'il rapporte.

Il a lui-même indiqué sans doute la place qu'il convenait de faire, dans l'étude des Vies des saints, à la critique externe, mais il est évident cependant que c'est aux procédés de critique interne qu'il donne instinctivement, dans la détermination de la valeur d'un document, l'importance prépondérante. Or il nous semble qu'il y a là un danger et comme un vice de méthode; l'esprit sagace et judicieux d'Alfred Maury l'a mis en garde contre les erreurs, mais d'autres y pourraient tomber en suivant la même voie. Ce qu'il importe de faire avant tout, c'est l'histoire de chaque document et des sources où son auteur a puisé les éléments dont il l'a composé : on ne doit s'arrêter dans cette recherche que lorsqu'on est parvenu au témoignage le plus voisin des événements; c'est sur celui-là seul que la critique interne peut s'exercer utilement, parce que celui-là seul a historiquement une valeur, et encore son autorité doit-elle être contrôlée par tous les procédés de critique externe dont

nous pouvons user. Il n'est pas douteux qu'un bon nombre de Vies de saints ont été écrites sur les modèles que fournissaient les Vies de saints plus anciens; que des miracles ont été attribués fréquemment à un personnage vénéré, à la légende duquel elles n'appartenaient pas primitivement, tandis qu'elles faisaient partie intégrante des actions merveilleuses que la tradition rapportait de tel ou tel autre saint; déterminer avec précision dans chaque cas l'étendue et la nature de ces emprunts, c'est là, en matière hagiographique, la première et l'essentielle démarche. C'est seulement sur un document, dont on s'est assuré qu'il n'est pas le décalque ou la refonte de documents antérieurs et qui ont trait à la biographie d'un autre personnage, que pourra avec profit s'exercer un examen critique qui permettra de déterminer l'état d'esprit de l'auteur.

De cet état d'esprit, nous pourrons alors conclure au degré de confiance que nous pouvons donner à ses affirmations. Mais, pour nous renseigner, encore faut-il qu'il ait été en mesure d'être renseigné lui-même — et je ne veux dire seulement de bien comprendre ou de bien interpréter les faits. Les Vies des saints, rédigées pour la plupart très postérieurement aux événements qu'elles rapportent et d'après des traditions orales ou des documents où ont été conservées des traditions de cette sorte, par des écrivains demeurés le plus souvent inconnus ou sur lesquels les renseignements font défaut, (je ne parle pas des compilateurs des recueils), ne présentent pas, dans nombre de cas, de garanties d'authenticité suffisantes pour que l'exactitude des faits qu'elles rapportent puisse être admise sans conteste; si elles nous instruisent, c'est en réalité beaucoup plutôt sur l'état d'esprit de ceux qui les ont composées, sur les idées, les croyances, les mœurs de leurs temps, que sur les événements dont elles contiennent le récit.

Tout cela, M. Maury l'admettait, et il le dit expressément, mais il n'y insiste point, et c'est à l'analyse des conceptions et des sentiments des auteurs des Vies des saints, à l'étude de celles de leurs manières de penser et de leurs croyances qui ont pu et dû influer sur leur interprétation des faits, à l'examen aussi des idées dominantes dans le milieu où ils vivaient et des superstitions populaires, qu'il a consacré le meilleur de son effort. Il ne faut pas s'en plaindre en réalité : le travail de la critique des textes est une tâche indispensable à accomplir, mais tout homme en possession des instruments et des méthodes de l'érudition moderne s'en peut acquitter, et il était besoin sans doute, pour cette délicate analyse des causes qui pouvaient et devaient conduire les écrivains du moyen âge à ne pas percevoir exactement et à déformer par

leurs interprétations des faits qu'ils racontaient, d'avoir toute la vaste instruction mythologique, toute l'ample connaissance de l'histoire religieuse, toute l'intime familiarité avec les faits de la psychologie normale et de la psychologie morbide que possédait Alfred Maury. La liste de ses cours, de ses articles, de ses livres, publiée par M. B.-M., semble, ainsi que l'écrivait M. Jallifier dans le *Journal des Débats*, le catalogue d'une bibliothèque.

Nul homme à cette époque et dans notre pays n'eut de l'histoire et de la psychologie une plus large, une plus philosophique et en même temps une plus précise connaissance, nul surtout n'eut avec les questions délicates et subtiles où se plaisait son esprit sagace et chercheur une plus précoce familiarité ; aussi son œuvre est-elle comme l'avant-courrière du grand mouvement de critique philosophique qui devait marquer d'une si forte empreinte la seconde moitié de notre siècle, et, comme l'a pu dire avec toute l'autorité qui lui appartient M. Bréal, « ce n'est pas un médiocre honneur pour un homme d'avoir préparé à la fois et plus qu'à demi annoncé Ernest Renan et Hippolyte Taine ». *La Magie et l'Astrologie au moyen âge* (1860), *Le Sommeil et les Rêves* (1861) comptent encore au nombre des plus utiles travaux de psychologie morbide, et nous y trouvons déjà appliquée la méthode à laquelle nous devons l'immortel chef-d'œuvre de la littérature psychologique en France, le livre de Taine sur l'Intelligence. Les idées que développera Renan, dans les divers essais, réunis dans les *Études d'histoire religieuse*, elles sont déjà en germe et parfois même explicitement exprimées dans ces premiers travaux de Maury que l'on vient de rééditer. Nous ne saurions oublier enfin que l'un de ceux qui ont ouvert la voie féconde où se sont si heureusement engagés Mannhardt, Robertson Smith, A. Lang, J.-G. Frazer et leurs émules, c'est Alfred Maury lui-même qui, dans sa belle *Histoire des religions de la Grèce antique* (1857-1859), a indiqué tout le profit que l'on pouvait retirer pour l'intelligence des mythes grecs de l'étude comparative des croyances et des rites des peuples non civilisés.

Le mémoire consacré par Maury aux fées du moyen âge est de beaucoup le plus court des deux essais que renferme le volume que viennent de publier MM. B.-M. et L. : il ne contient que 67 pages ; c'est aussi celui des deux auquel le temps écoulé a retiré une plus large part de son intérêt. Les études de folk-lore ont trouvé de nombreux adeptes, et nous disposons de matériaux singulièrement plus abondants qu'à l'époque où écrivait Maury ; les recherches d'exégèse hagiographique, dont les résultats, encore que de moindre portée, ont cependant une importance

extrême dans le domaine historique, n'ont suscité dans notre pays que bien peu de vocations et, en dépit des beaux travaux de la vaillante confrérie des Bollandistes, d'éminents érudits comme MM. Gaidoz et Duchesne, il faut reconnaître que la voie qu'ouvrait si hardiment, il y a plus d'un demi-siècle, l'auteur des *Légendes pieuses,* est encore bien délaissée. Aussi cet ouvrage est-il encore riche pour nous en enseignements de toute sorte, tandis que l'intérêt qui s'attache à l'*Essai sur les Fées* résulte surtout de ce qu'il marque un moment important dans l'histoire du développement des études de mythologie comparée en France.

Les fées sont pour M. Maury d'anciennes divinités gauloises, les déesses-mères (*matræ*), qui, confondues avec les Parques ou *Fata* latines, auxquelles elles ont emprunté leur nom, ont survécu dans la conscience populaire sous une forme altérée. Leur culte a persisté clandestin en des rites superstitieux, après que l'avènement du christianisme a amené la chute des autres divinités païennes, et leurs légendes se sont enrichies de mille traits empruntés aux multiples traditions où figuraient les esprits des fontaines, des montagnes, des arbres et des forêts, qu'on en était arrivé à mal distinguer d'elles et qui appartenaient au reste originairement au même groupe d'êtres surnaturels. M. Maury cherchait dans l'étude comparée des légendes germaniques une confirmation à sa thèse, et il montrait en s'appuyant sur les travaux des mythologues allemands que les êtres « fantastiques », les elfes, les kobolds, les nains, les nixes, etc., qui apparaissent dans les contes populaires de l'Allemagne et les pays scandinaves, ne sont que des formes altérées et dégradées d'anciennes divinités scandinaves ou germaniques, ou bien encore des esprits dont le culte a précédé celui des dieux et lui a survécu. La mythologie scandinave et germanique ne nous apparaît plus avec la même unité et la même originalité qu'autrefois; les travaux les plus récents de la critique ont contraint d'admettre que bien des légendes d'origine gréco-latine avaient réussi à trouver place parmi les traditions germaniques et que certains des traits les plus caractéristiques des mythes septentrionaux n'étaient que des emprunts déguisés faits au christianisme. Cela enlèverait aux rapprochements tentés par Alfred Maury une bonne part de leur intérêt, mais il convient de ne pas oublier que la plupart des mythologues allemands reconnaissent à l'heure actuelle que Bugge et ses disciples sont allés beaucoup trop loin dans la voie où ils s'étaient engagés et que les critiques que Mullenhoff adressait à leur théorie sont en grande partie fondées; telle est l'opinion formelle de M. Mogk, de M. Chantepie

de la Saussaye, de M. Knappert, M. Meyer lui-même, bien qu'il accepte un certain nombre des conclusions de Bugge, admet que le système qu'il a défendu ne saurait être adopté dans son intégralité et que dans la *Voluspa* même figurent en grand nombre des éléments qui sont d'origine purement scandinave.

Il faut d'ailleurs remarquer, d'une part, que la plupart des critiques, soulevées contre l'authenticité des mythes germaniques, étaient dirigées contre les poèmes légendaires d'origine scandinave et n'atteignaient pas les traditions proprement allemandes, et, d'autre part, que ces critiques, en supposant même qu'elles fussent fondées, portent bien plutôt sur la mythologie supérieure, sur la mythologie divine, que sur cet ensemble de croyances et de pratiques dont ont été l'objet ces multiples génies locaux, ces esprits des eaux, des montagnes et des arbres, qui semblent avoir précédé dans la conscience humaine, aux époques du moins que nous pouvons atteindre, l'apparition des dieux. Or c'est parmi les croyances relatives à ces divinités locales, bien plus encore que parmi les dieux communs à de vastes régions de la Germanie, que M. Maury cherche des parallèles aux contes où figurent des fées, et c'est dans l'ample trésor des traditions allemandes qu'il puise de préférence. Il est au reste probable que si les érudits et les philologues qui ont abordé l'étude de ces délicates questions de mythologie germanique avaient eu une plus habituelle familiarité avec les religions des peuples non civilisés, ils auraient été moins surpris de ressemblances qui, à ce stade de l'évolution des croyances et des rites, se retrouvent entre les cérémonies et les traditions de toutes les races, et ils auraient eu moins volontiers recours à cette hypothèse des emprunts, qui cesse d'être vraiment une explication, lorsqu'il faut pour toutes choses et en tous les cas y recourir, sans pouvoir cependant préciser les conditions où les emprunts ont été faits ni indiquer avec quelque certitude les sources mêmes où ont puisé les créateurs des mythes, auxquels on refuse l'indépendance et l'originalité.

Il n'est pas certain que les Nornes scandinaves ne soient qu'un décalque des Parques latines; ces divinités, protectrices de la naissance et gardiennes de la destinée des hommes, se peuvent retrouver dans les groupes ethniques les plus divers, et le rapprochement fait par Maury n'a perdu ni sa valeur ni son intérêt. Ce qui est beaucoup plus contestable, c'est la thèse même qu'il soutient, c'est l'assimilation des fées aux *matræ* gauloises, aux Parques ou aux *Fata* d'Italie. Qu'il se soit fait une identification dans l'esprit des populations gallo-romaines entre ces deux

catégories de divinités, que d'autre part les *Fata* aient été souvent confondues avec les divinités champêtres, les nymphes, les *Fatuæ*, les *Junones*, formes féminines des *Genii*, et qu'enfin ce soit de ces *Fata* que les fées dérivent leur nom, c'est là ce qui semble clairement établi. Mais de là à faire du culte des déesses-mères ou des Parques latines l'origine de la croyance aux fées, il y a fort loin, et c'est au reste ce que M. Maury ne soutient pas explicitement, bien que, à ne considérer que les lignes générales de son argumentation, cette opinion semble tout d'abord être la sienne. Il fallait distinguer soigneusement entre l'origine du nom que portent les fées et l'origine de la croyance à leur existence et du culte qu'elles ont reçu et dont il subsiste encore des traces en certains rites superstitieux. Ce sont les *Fata* qui ont imposé à toute la classe des fées leur nom, mais elles ne sont par rapport aux fées que ce que l'espèce est au genre. Dans les fées survivent ces divinités multiples et parfois anonymes, qui ont été au nombre des plus anciens objets de culte de l'humanité et qui habitaient les fontaines, les rivières, les forêts, les arbres, les pierres, les montagnes, les huttes des hommes et jusqu'aux outils grossiers dont ils se servaient. Nous les retrouvons d'un bout du monde à l'autre, et partout elles nous apparaissent avec les mêmes caractères : ce sont les esprits qui ont précédé les dieux et qui peut-être étaient adorés sur le sol de la Gaule bien longtemps avant les invasions aryennes et aux lieux mêmes où ont été établis les sanctuaires des divinités gauloises, où se sont dressés en l'honneur des dieux de Rome des autels et des statues, où les saints du christianisme enfin ont reçu les prières et les offrandes des fidèles. En pays germaniques, on les retrouve comme en pays romanisés; ils sont honorés par les mêmes rites propitiatoires, et l'on conte d'eux les mêmes traits, bien qu'on ne les appelle pas du même nom. Ce sont avec les âmes des morts, les êtres surnaturels auxquels s'est tout d'abord, dans la période de temps du moins que nos documents et nos méthodes de recherche nous permettent d'atteindre, adressée l'adoration des hommes, en quête d'assistance contre les périls environnants; très souvent ces deux catégories d'esprits se sont dans les traditions populaires confondues en une seule, si bien qu'ils sont devenus les uns et les autres les objets d'un culte pareil. La coutume que cite M. Maury (p. 21) d'offrir dans la maison un repas aux fées à certaines époques prescrites présente tous les caractères d'un rite funéraire; c'est de leur confusion avec les âmes divinisées des ancêtres tout aussi bien que de leur identification avec les Parques que peut résulter le rôle prépondérant qu'elles jouent à la

naissance des enfants, et c'est là aussi ce qui explique la protection qu'elles exercent sur certaines familles. Les traditions qui fixent le séjour des fées aux limites du monde, en des îles enchantées, semblent dériver de celles qui assignent aux âmes heureuses une demeure pareille.

Si donc la croyance aux Parques a pu influer sur le développement dans notre pays des traditions relatives aux fées, si elle a contribué puissamment à les faire fréquemment représenter par groupes de trois comme les *Fata* latines ou les *matræ* gauloises et à leur faire attribuer le plus habituellement le sexe féminin, ce serait exagérer beaucoup que de faire de cette croyance la source principale de tout ce vaste ensemble de rites et de légendes. M. Maury sans doute n'a pas commis l'erreur de croire que les *matræ* ou les Parques étaient les seules aïeules des fées; il a nettement indiqué quelle avait été la part, dans la formation des traditions où elles jouent un rôle, des cultes adressés aux esprits des bois et des eaux; mais cette part, il n'a guère fait que l'indiquer, et un lecteur inattentif pourrait se méprendre sur sa pensée. Si du reste cette conception, qui domine toute la mythologie comparée, de l'uniformité et de la presque universalité des croyances animistes l'avait plus constamment guidé, il ne se serait pas laissé entraîner à admettre comme chose démontrée l'origine phénicienne des traditions celtiques et scandinaves où figurent des nains [1].

Dans son *Essai sur les Légendes pieuses du moyen âge* M. Maury s'est surtout attaché à mettre en lumière l'action dans les nombreuses altérations qu'ont subies les traditions relatives aux saints de trois causes principales : « 1° l'assimilation de la vie du saint à celle de Jésus-Christ; 2° la confusion du sens littéral et du sens figuré, l'entente à la lettre des figures de langage; 3° l'oubli de la signification des symboles figurés et l'explication de ces représentations par des récits forgés à plaisir ou des faits altérés. » Ce sont là à coup sûr des causes réelles et qui toutes ont agi à des degrés divers pour faire éclore cette prodigieuse floraison de récits merveilleux qui caractérise l'hagiographie du moyen âge, mais leur action n'a pas été peut-être aussi profonde ni aussi générale que cherchait à le demontrer M. Maury. Il faudrait d'ailleurs distinguer soi-

1) P. 47. Il s'est glissé une erreur assez grave dans l'avant-dernier paragraphe. On a imprimé, sans doute par inadvertance, *Livonie* pour *Lusace* : Zittau est en Lusace et non en Livonie, et le livre auquel renvoie la note 4 est un recueil de traditions de la Lusace (*Lausitz*) et non de la Livonie (*Liefland*). Les dernières lignes se rapportent bien à la Livonie qui semble ici étrangement identifiée avec la Lusace : « On croit aussi dans le même pays. »

gneusement entre ces trois causes : la seconde, en dépit des apparences, n'a pas eu l'importance qui appartient, à n'en point douter, aux deux autres. M. A. Maury a été le collaborateur de Guigniaut pour la belle traduction qu'il a donnée de la *Symbolique de Creuzer*, et il a subi profondément l'influence des idées de Creuzer et de son interprète, l'influence aussi des conceptions qui prévalaient alors en Allemagne en matière d'exégèse biblique. Il ne voit partout qu'allégories, que symboles, et, lorsqu'il est de toute évidence que dans un document l'événement merveilleux n'a pour celui qui le raconte aucun caractère symbolique et qu'il lui apparaît comme un fait réel qui s'est réellement passé, il tend à expliquer cette croyance, qui lui semble étrange, par une méprise sur le sens d'une métaphore, par l'interprétation grossière et littérale d'une parabole. Que des confusions de cette nature aient en certains cas donné naissance à des mythes, c'est ce qui est indéniable, mais c'est précisément la grave erreur de l'école philologique d'avoir tiré de l'étude des faits de cette espèce des lois générales qui dépassaient infiniment la portée des conclusions partielles que l'on pouvait légitimement formuler, et d'avoir érigé cet oubli du sens des métaphores en une méthode d'herméneutique qui pourrait partout s'appliquer.

Cette méthode d'interprétation n'est pas plus légitime dans le domaine des croyances sémitiques ou chrétiennes que dans celui de la mythologie indo-germanique. La vérité, c'est que l'allégorie et le symbole ne trouvent guère place dans les premières phases d'une évolution religieuse, et que c'est surtout, lorsque les croyances qui s'incarnent dans les mythes ne peuvent plus être acceptées par les fidèles dans leur sens littéral, lorsque les traditions et les dogmes arrivent à être en contradiction avec des idées scientifiques, morales, métaphysiques ou sociales d'origine différente, que, pour ne rien sacrifier de conceptions et de récits légendaires auxquels ils sont fortement attachés et qui ont au reste revêtu pour eux un caractère sacré, les interprètes de la foi traditionnelle cèdent à la tentation de transformer en allégories ce qui n'était jusque-là que la narration d'événements considérés comme réels ou l'expression naïve de la forme sous laquelle on se représentait les dieux ou de la manière dont on concevait leurs rapports avec l'homme et l'univers.

Ce n'est pas à dire que les symboles n'aient joué aucun rôle dans la formation des premières conceptions religieuses ; le langage, chargé de métaphores, presque dénué de mots abstraits, auquel les hommes ont été longtemps réduits, les a contraints à ne rien se représenter que par analogie avec eux-mêmes ou avec les objets dont ils avaient la connaissance la plus

immédiate et la plus sensible, mais ces symboles naturels n'étaient point d'ordinaire pour eux des symboles ; lorsqu'ils disaient que le soleil était un animal, ils se le représentaient bien comme un animal. Que parfois ce qui n'était qu'une métaphore se soit au cours des âges transformé en un mythe, c'est ce dont les disciples de Max Muller ont, à la suite de leur maître, accumulé de nombreux exemples; mais cette méprise, cet oubli du caractère métaphorique d'une expression n'est intelligible que dans une société où d'autres mythes existent déjà, à l'analogie desquels on soit conduit à transformer en l'énonciation d'un fait ou d'un caractère réel ce qui n'était tout d'abord qu'une comparaison ou un symbole. Qu'il existe d'autre part à côté des mythes originaux, où les croyances d'un peuple ont trouvé leur forme appropriée, des mythes de formation secondaire qui résultent de la nécessité de donner une interprétation plausible d'une cérémonie, dont la signification véritable s'est graduellement effacée de toutes les mémoires, (les rites survivent d'ordinaire aux croyances qui les ont engendrés), ou d'un symbole figuré dont le sens ne peut plus être aisément pénétré par ceux qui le regardent, les recherches de mythologie comparée et d'iconographie religieuse de la seconde moitié de ce siècle l'ont mis en pleine lumière, et M. Maury lui-même a donné de cette classe de faits quelques-uns des plus curieux et des plus intéressants exemples qui en aient été réunis. Mais, ici encore, il faut remarquer que c'est à l'imitation d'autres mythes que ces mythes nouveaux sont créés, de mythes auxquels est donnée à ce moment une foi entière et qui sont acceptés comme l'expression adéquate et littérale des dogmes qu'ils énoncent ou des événements qu'ils racontent. Il faut ajouter que ces rites qui ne sont plus compris, ces monuments dont le sens a été oublié n'ont eu, à l'origine, que dans un très petit nombre de cas une valeur symbolique, qu'il s'agit presque toujours de rites qui ont été crus doués d'une puissance efficace, de monuments qui figurent des scènes à la réalité historique desquelles on a ajouté foi. Les peintures des catacombes sont bien, et au sens précis de ce mot, des symboles; elles constituent une sorte de langue secrète, intelligible pour les seuls initiés, où des idées chrétiennes s'expriment au moyen d'objets conventionnels et où des épisodes empruntés aux livres sacrés sont allégoriquement signifiés par certaines scènes traditionnelles en lesquelles figurent des personnages de la mythologie grecque ou romaine. Mais les idées et les scènes ainsi représentées n'étaient pas d'ordinaire elles-mêmes des symboles, et nous ne sommes pas, même dans les catacombes, en présence de ces allégories d'allégories dont le système de

M. Maury conduirait rapidement à affirmer la nécessaire existence. Lorsque M. Maury vient parler, comme d'allégories ou de métaphores mal comprises, de tous les événements merveilleux de l'histoire biblique et de bon nombre des dogmes fondamentaux du christianisme, il devient impossible de le suivre sur ce terrain. Les événements se sont ou ne se sont point passés, mais ils ont été considérés et dès le premier abord comme des événements réels par ceux qui les racontaient, et les éléments merveilleux qui y figurent ont été jugés aussi réels que les autres; les dogmes expriment ou n'expriment point des vérités, mais au moment où ils sont nés, c'est dans leur sens littéral qu'ils ont été compris. Sans doute, on ne trouverait guère dans les discours de Jésus de ces grands mythes aux contours arrêtés, qui sont comme la substance même de la théologie, mais c'est que nul enseignement ne fut moins dogmatique que le sien et qu'on pourrait se demander à bon droit si, au sens exact du mot, il y a des dogmes dans l'Évangile : le contenu de sa prédication est tout moral, tout spirituel. On ne saurait vraiment cependant accepter que les guérisons attribuées à Jésus n'ont été à l'origine que des symboles de la vie nouvelle et de la force morale qu'il avait introduites dans le monde, et qu'on n'y ait vu qu'après coup des guérisons au sens propre du mot, que les aveugles guéris n'aient été aveugles qu'à la lumière de l'Évangile, les sourds, sourds seulement à la voix de Dieu, les lépreux, atteints d'une lèpre morale, et que la multiplication des pains ne soit qu'une allégorie signifiant « la rapidité de la propagation de la parole de Dieu ». C'est la même tendance d'esprit qui a conduit M. Maury à transformer en emblèmes, et d'une manière tout aussi peu justifiable, les animaux qui recevaient en Égypte un culte divin.

Il faut, en revanche, louer sans réserve l'étude approfondie qu'a faite l'auteur des *Légendes pieuses* de cette assimilation à demi volontaire, à demi inconsciente, que les rédacteurs des Vies des saints se sont souvent laissés entraîner à faire entre la personne du saint ou de la sainte et celle du Christ, des personnages sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament ou de la Vierge Marie; ce chapitre est un modèle de critique pénétrante et solide, et il met admirablement en lumière quelques-unes de ces grandes et importantes lois de l'imitation qui dominent la psychologie religieuse comme la psychologie sociale tout entière.

Dans le chapitre consacré aux légendes inventées pour expliquer des symboles figurés dont le sens s'était perdu, il convient de signaler surtout les pages où Alfred Maury a traité avec une véritable maîtrise des mythes qui ont eu leur origine dans des méprises commises sur le rôle

que jouaient divers animaux dans des scènes représentées sur les monuments; ici encore, cependant, il a trop fréquemment cédé à la tendance qui le portait à donner toujours aux êtres et aux objets figurés en un bas-relief ou une peinture une valeur ou une signification allégorique.

Le christianisme a été l'héritier de toutes les mythologies antérieures, et les cultes zoomorphiques ont tenu dans les religions de l'antiquité une très large place; bon nombre de superstitions ou de traditions relatives aux animaux ont été un legs direct des théologies et des cultes que la foi nouvelle est venue abolir et remplacer. Le serpent, la colombe, le poisson en ont été réduits à n'être plus que des symboles; mais, à l'origine, ils n'avaient pas seulement cette signification figurée, et, à leurs représentations, des croyances païennes demeuraient sans doute attachées; l'existence des cultes ophites semble en fournir une preuve [1]. Dans le dernier chapitre de son livre, M. Maury étudie, avec une pénétration et une compétence qui font prévoir déjà l'éminent psychologue qu'il a été plus tard, le rôle capital qu'ont pu jouer dans la formation de certaines légendes les diverses maladies mentales et nerveuses, les hallucinations, l'extase, les formes variées de possession. Il est plus à l'aise dans ce domaine peut-être qu'en aucun autre, et, là encore comme ailleurs, il a ouvert une voie nouvelle; il a montré quelle aide puissante la science des religions pouvait trouver dans l'étude des états anormaux de l'esprit, mais il n'a pas indiqué que les services que se pouvaient rendre les deux sciences étaient réciproques, et que nulle lecture n'est pour le psychologue plus fructueuse que celle des écrits des mystiques qui nous ont laissé de la vie intérieure et surtout de cette vie, toute d'images et de sentiments, d'où disparaissent presque les processus habituels du raisonnement et du jugement, les meilleures descriptions et les plus minutieuses analyses qui existent. Il s'est laissé parfois aussi entraîner à dépasser singulièrement dans l'expression ce qui devait être sa pensée; pour être halluciné, on n'est pas nécessairement aliéné, et un état nerveux anormal n'entraîne pas inévitablement à sa suite un trouble des facultés mentales abstraites. Ce sont là des distinctions qu'il est essentiel de faire explicitement, quand on est destiné à n'avoir pas pour lecteurs seulement des gens qui, habitués à cet ordre d'études, peuvent apporter à des affir-

1) Il convient de rappeler ici que M. Gaidoz a donné récemment de ces monuments où Samson est représenté luttant avec un lion, dont parle A. Maury, à la page 246, une interprétation nouvelle qui semble très plausible ; il y voit la représentation déformée d'un sacrifice mithriaque.

mations, qui sembleraient étranges à les prendre dans toute leur rigueur, les précisions et les rectifications nécessaires.

On nous pardonnera d'avoir aussi longuement parlé de ce beau livre; il est pour la mythologie, l'hagiographie et la psychologie, d'une importance capitale, et, en le rééditant, M. Champion a rendu à tous ceux qui s'intéressent aux études d'histoire religieuse un service signalé.

L. MARILLIER.

Buddhism in translations, by HENRY CLARKE WARREN. — Cambridge, Mass., 1896, in-8, xx-520 pages.

Le recueil de morceaux traduits du pâli, que M. H. C. Warren vient de publier sous le titre de *Buddhism in translations*, forme le troisième volume de la *Harvard Oriental Series*, qui paraît depuis 1891 sous la direction du professeur Lanman. La nouvelle collection a eu d'heureux débuts et s'est placée d'emblée, dans l'estime du monde savant, à côté des grandes collections oxoniennes : les *Sacred Books* et les *Anecdota Oxoniensia*. Matériellement, elle ne laisse rien à désirer : le papier est magnifique, le caractère agréable, l'impression correcte et le prix très modéré [1]. Le fond est digne de la forme, et les ouvrages admis aux honneurs de l'impression ont été aussi heureusement choisis que soigneusement publiés : M. Kern a donné l'édition princeps de la *Jâtaka-mâlâ*, un des joyaux de la littérature sanscrite; M. Garbe a consacré sa profonde connaissance de la philosophie indienne à la préparation d'un texte définitif du *Sâmkhya-pravacana-bhâsya* de Vijñâna Bhiksu; enfin les prochains volumes nous apporteront la traduction, si longtemps attendue, de l'*Atharvaveda*, œuvre posthume de l'illustre et regretté Whitney.

Entre ces astres de première grandeur, le florilège de M. Warren brille d'un éclat atténué. Au moins a-t-il ce mérite de briller pour tout le monde : le grand public, auquel il s'adresse spécialement, y trouvera des renseignements sûrs; et les indianistes, l'occasion de rafraîchir de vieux souvenirs. C'est un de ces travaux de bonne et saine vulgarisation qu'une collection savante peut accueillir à titre exception-

1) Il est toutefois un peu surprenant que des deux ouvrages sanscrits imprimés jusqu'ici, l'un le soit en devanâgarî, l'autre en romain.

nel, et sans perdre de vue que son objet propre doit être le progrès plutôt que la diffusion de la science.

Le dessein de présenter un tableau général du buddhisme uniquement au moyen d'extraits des Écritures canoniques peut se justifier par de sérieuses raisons. Sans doute une simple mosaïque de textes fragmentaires ne suffit pas à donner une idée exacte de la religion. Les canons buddhiques sont formés d'éléments divers, inégaux en antiquité, en originalité, en importance : il est nécessaire qu'une main experte en fasse le départ et les place dans une juste perspective. Nous possédons d'excellents livres où ce travail de reconstruction a été accompli avec une admirable dextérité. Mais, pour admirable qu'elle soit, cette habileté n'est pas sans risques : trop souvent l'instinct de l'artiste apporte à la conscience du savant sa périlleuse collaboration ; on sollicite les textes qu'on croit interpréter, et, de retouche en retouche, les faits et les discours prennent une apparence nouvelle, plus familière à notre esprit, plus conforme à notre goût, mais sensiblement différente de la réalité. La lecture des textes seule corrige ces inévitables erreurs d'optique ; à défaut des textes, de bonnes traductions peuvent rendre le même service. En traduisant les morceaux les plus instructifs du canon pâli, M. Warren a donc fait une œuvre utile. Les personnes qui n'ont pas directement accès aux sources pourront recourir avec confiance à ce recueil : elles y puiseront une connaissance juste et précise du buddhisme méridional.

Je dis du buddhisme *méridional*, bien que l'auteur ait eu l'intention de donner une description du buddhisme pur, antérieur à la formation des sectes. S'il a borné son étude aux textes pâlis, c'est d'abord que, avec la plupart des *pâli scholars*, M. Warren considère le canon singhalais comme le seul témoin autorisé des origines buddhiques ; c'est ensuite que ses préférences personnelles l'inclinaient au même parti, ainsi qu'il l'explique lui-même en quelques lignes caractéristiques qu'on nous permettra de reproduire :

« Après m'être longtemps cassé la tête (*bothering my head*) sur le sanscrit, je trouvai bien plus de satisfaction quand j'entrepris l'étude du pâli. Car la littérature sanscrite est un *chaos* ; le pâli, un *cosmos*. En sanscrit, chaque nouvel ouvrage ou auteur était un nouveau problème ; et comme, chez les Hindous, une chronologie digne de foi et une histoire authentique n'existent pour ainsi dire pas, et qu'il y a de nombreux systèmes de philosophie, tant orthodoxes qu'hétérodoxes, les données nécessaires pour la solution du problème faisaient ordinairement défaut.

J'entends par là les données telles que celles-ci : qui était l'auteur ; à quelle époque il vivait et écrivait ; quelles étaient les croyances et les conceptions qui avaient cours de son temps, et quelle était sa position à leur égard ; en un mot les données qui sont nécessaires pour savoir que penser d'un auteur et pour comprendre pleinement ce qu'il dit. Par contre, le sujet de la littérature pâlie est presque toujours le même, savoir : le système précis de religion proposé par le Buddha. Effectivement, le Buddha est en scène dans une grande partie des Écritures. Nous avons des volumes et des volumes de sermons, de discours, de contes moraux, qui lui sont attribués ; des centaines d'incidents sont rapportés, à propos desquels il prononça quelque sentence. Et le lieu de ce discours est ordinairement spécifié. Donc, bien qu'il reste un large champ pour la critique des textes — champ où je n'ai pas cru désirable d'entrer ici, — il y a en général et par rapport au sujet une considérable unité dans la littérature pâlie. »

Je ne crois pas plus désirable que M. Warren d'entrer ici dans le champ de la critique : le lecteur apercevra sans peine les objections qui s'élèvent contre cette manière de concevoir l'histoire en général et l'histoire du buddhisme en particulier. Au reste, que ces idées soient plus ou moins justes, la valeur documentaire de l'ouvrage reste la même. Composé de textes habilement choisis et bien traduits, il survivra sans doute aux théories qui l'ont inspiré.

L'auteur a rangé ses extraits en 103 paragraphes distribués en 5 chapitres : I. *The Buddha.* II. *Sentient existence.* III. *Karma and rebirth.* IV. *Meditation and Nirvâna.* V. *The Order.* Le chapitre Ier est consacré à la légende du Buddha, le chapitre V à l'organisation de la communauté, les trois autres à la doctrine du Buddha sur l'homme, le monde et le salut. Voici l'indication des sources, avec le nombre approximatif de paragraphes empruntés à chacune d'elles.

A. Livres canoniques. — I. Vinayapitaka : *Mahâvagga* (8) ; *Cullavagga* (3). — II. Suttapitaka : *Dîghanikâya* (4) ; *Majjhimanikâya* (4) ; *Samyuttanikâya* (10) ; *Anguttaranikâya* (6) ; *Dhammapada* (6) ; *Udâna* (1) ; *Jâtaka* (13).

B. Livres extra-canoniques. — *Milindapañha* (14) ; *Sumangalavilâsinî*, commentaire de Buddhaghosa sur le *Dîghanikâya* (1) ; *Visuddhimagga*, traité général du même auteur sur la doctrine buddhique (30) ; *Anâgatavamsa* (1) ; *Abhidhammatthasamgaha*, petit traité philosophique du XIIe siècle (1) ; *Upasampadâ-kammavâcâ*, cérémonial des ordinations, actuellement en usage à Ceylan (1).

Mentionnons enfin, pour être complet, une pièce « reprinted from Mrs. Piozzi's (Thrale's) Autobiography ».

On éprouve quelque surprise à constater la part excessivement large qui est faite au *Visuddhimagga*, ouvrage de basse époque et terriblement scolastique (l'impitoyable docteur énumère, par exemple, quatre-vingt-neuf états de conscience!) : on ne peut guère l'expliquer que par la naturelle bienveillance d'un éditeur envers son auteur. Espérons que M. Warren nous donnera bientôt une édition de ce traité qui, à en juger par les extraits donnés ici, n'est pas dépourvu d'intérêt. Parmi les autres textes, il en est un qui bénéficie également d'une faveur particulière, malgré sa qualité d'intrus : je ne parle pas de l'*Autobiographie* de Mrs. Piozzi, mais du *Milindapañha*. Ce curieux dialogue entre Ménandre et Nâgasena a bien été revêtu de l'uniforme singhalais, mais il vient incontestablement du Nord. M. Warren y a largement emprunté, non sans quelque remords : « Le *Milindapañha*, dit-il, est, à proprement parler, un ouvrage du buddhisme septentrional; mais il est tellement orthodoxe aux yeux des buddhistes du Sud que je me suis senti la hardiesse d'y puiser librement. » Personne ne songera à faire à M. Warren un grief de sa hardiesse, car les extraits du *Milindapañha* sont, par leur tour vif et ingénieux, un des attraits de son livre, qui en a beaucoup d'autres. Peut-être est-il permis de regretter que M. Warren ait cru devoir consacrer tant de pages aux *technicalities* doctrinales, qui ont bien pu alimenter des querelles de moines, jamais la vie religieuse des masses. Simple question de proportion, après tout, et qui ne compromet point l'utilité de l'ouvrage. Il se débite couramment sur le buddhisme tant d'absurdités que ce modeste travail sera pour beaucoup un véritable bienfait. L'auteur a les deux qualités maîtresses du vrai savant : la sympathie et la sincérité. Bienveillant pour la religion du Buddha, comme il convient de l'être envers tous les grands efforts de l'âme humaine, il a voulu et su demeurer impartial. Son livre donne une image réduite, mais fidèle, du système, avec ses grandeurs et ses faiblesses : ce mérite suffit à le recommander.

L. Finot.

Dillmann. — **Handbuch der alttestamentlichen Theologie** herausgegeben von Kittel. — Leipzig, Hirzel, 1895, in-8, viii-565 pages.

Quand nous avons appris la publication posthume de la *Théologie de*

l'Ancien Testament de Dillmann, nous en étions fort réjoui. Car il est toujours intéressant de voir ce qu'un maître comme celui-ci a pensé et enseigné sur un tel sujet. On connaît les ouvrages exégétiques fort estimés de ce savant et les nombreux articles, non moins appréciés, qu'il a publiés dans diverses revues de théologie, ainsi que dans plusieurs encyclopédies. Il s'y est révélé comme un esprit méthodique et un érudit consciencieux. On pouvait être sûr que les mêmes qualités se retrouveraient dans le nouvel ouvrage.

Mais une question s'imposait tout aussitôt à nous. Nous nous demandions jusqu'à quel point l'éminent critique se rapprocherait, sur ce terrain, de l'école critique moderne et dans quelle mesure il suivrait l'ancienne ornière. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières et la division du travail, pour se convaincre que Dillmann cherche, à cet égard, comme dans son commentaire sur le Pentateuque, à marcher de préférence sur les traces de l'ancienne école critique. Dans les paragraphes préliminaires, il dissipe en outre tout malentendu à ce sujet. Il commence par déclarer qu'il ne s'occupera nullement du point de vue auquel Kuenen, Duhm, Wellhausen et Smend se sont placés touchant notre discipline. Il déclare que ce point de vue s'écarte trop de l'enseignement de l'Ancien Testament. Il va jusqu'à prétendre que la date des divers documents bibliques est fixée, par ces savants, d'après leur opinion préconçue sur l'histoire religieuse d'Israël.

Ces affirmations nous ont fait de la peine, parce qu'elles sont injustes. Nous pouvons fort bien comprendre que, dans un ouvrage de ce genre, on se laisse plutôt influencer par la théologie systématique que par l'histoire, comme Dillmann le fait en grande partie, conformément aux vieux modèles. Mais reprocher à l'école moderne de se laisser guider par l'esprit de système, tandis qu'on s'attribue à soi-même le mérite de suivre la méthode strictement historique, voilà une prétention qui est fort déplacée sous la plume de notre auteur. La vérité est plutôt que celui-ci, tout en prétendant suivre la méthode de l'école exégétique et historique, s'est arrêté à mi-chemin, au lieu que l'école moderne, avec laquelle il ne veut rien avoir de commun, a appliqué cette méthode d'une manière conséquente. Cette école, dans son exposition de la religion d'Israël, ne s'écarte de l'Ancien Testament qu'en tant que celui-ci nous donne une idée conventionnelle de cette religion. Elle s'en écarte pour des raisons purement historiques et pour donner une conception d'autant plus historique de cette religion. Dillmann reproche aux savants mentionnés d'être des constructeurs de l'histoire. Il ne semble pas voir que les vrais

constructeurs de l'histoire, ce sont les rédacteurs bibliques, qu'il se plaît à suivre plus ou moins aveuglément, et que le grand mérite de la critique moderne est d'avoir mis, à la place de cette construction fictive, la réalité historique, en tant que nous pouvons encore la saisir.

Ce que nous venons de dire trouve sa confirmation dans les détails de notre ouvrage. Après avoir exposé les questions préliminaires, l'auteur cherche à saisir le principe fondamental de la religion d'Israël. Dans ce but, il expose les conceptions les plus élevées de la Bible hébraïque sur Dieu, sur l'homme et sur le monde. Est-ce là procéder historiquement? Les anciens Hébreux n'ont-ils pas été bien loin d'avoir ces conceptions, que nous ne rencontrons, au fond, en Israël que vers l'exil? L'idée de Dieu et de sa sainteté n'a-t-elle pas son histoire, n'a-t-elle pas passé par une série d'évolutions, avant d'arriver à ce que Dillmann nous présente, de prime abord, comme le principe fondamental de l'Ancien Testament, principe qu'il fait remonter jusqu'à Moïse? N'en est-il pas de même de l'idée de l'homme et du monde? Assurément. Et ceux qui s'appliquent à suivre et à exposer cette évolution, en se laissant guider par la suite historique des documents bibliques, ne procèdent-ils pas d'une manière plus satisfaisante que Dillmann? Encore une fois, la méthode plus systématique ou plus synthétique de ce dernier peut se justifier. Mais nous n'admettons pas qu'elle soit présentée comme la seule bonne, en opposition à celle que Kuenen a suivie dans son ouvrage magistral sur la religion d'Israël et, après lui, d'autres théologiens de valeur, dont Dillmann méconnaît les grands mérites, surtout le sens profondément historique.

Notre savant est-il donc aveugle pour les imperfections de l'ancienne religion d'Israël? Non pas. Mais comme, à l'instar de la théologie traditionnelle, il cherche à établir d'abord la réalité d'une révélation surnaturelle, il est obligé d'attribuer déjà à Moïse les principes supérieurs de la religion des prophètes du VIIIe et du VIIe siècle. Et, pour concilier les faits avec ce point de vue si peu historique, si artificiel, il soutient ensuite que le peuple d'Israël, sous l'influence de son passé naturaliste et des religions étrangères et inférieures, n'a pas été capable de s'élever aux conceptions supérieures du mosaïsme ou n'a pu y arriver que peu à peu, par une longue éducation. Dans l'intérêt du dogme de la révélation, compris à sa façon, il est en outre obligé de méconnaître les nombreuses ressemblances qui existent entre la religion d'Israël et les autres religions sémitiques. Au lieu de constater impartialement ces ressemblances, qui sautent aux yeux, Dillmann, partant des fictions des documents

récents de la Bible, d'après lesquelles Moïse aurait déjà donné une religion très perfectionnée à son peuple, trouve des différences énormes entre l'ancienne religion hébraïque et les religions païennes, différences qui plaident naturellement toutes en faveur de la première et la présentent comme unique en son genre.

Pour attribuer à Moïse la religion des grands prophètes écrivains, il fait ressortir que ceux-ci déclarent eux-mêmes que la religion qu'ils prêchent remonte plus haut. Ce dernier trait est parfaitement juste, mais ne prouve nullement que le mosaïsme et le prophétisme postérieur soient identiques. Nous savons que tous les législateurs d'Israël, jusqu'aux plus modernes, ont attribué leurs lois à Moïse, aussi les lois qui sont indubitablement de très basse date. Même si les prophètes avaient fait dériver tout leur enseignement de Moïse, ils pourraient avoir été, à cet égard, dans une illusion semblable à celle des législateurs. En réalité pourtant, c'est d'une révélation directe qu'ils font généralement découler leur enseignement et non de la tradition mosaïque ou autre. Nous sommes donc en droit de dire qu'ils ont principalement puisé leurs idées dans leur propre cœur.

Dillmann affirme également que les prophètes n'auraient pas pu accentuer l'essence éthique de Dieu, autant qu'ils l'ont fait, si l'idée ne leur en avait pas été transmise. C'est là de sa part un raisonnement fort singulier. Il pense que les anciens Hébreux étaient adonnés au naturalisme et que la religion éthique d'Israël fut surnaturellement révélée à Moïse. Pourquoi cette révélation n'aurait-elle pas pu être faite aux prophètes, comme ils l'affirment à chaque page? Évidemment parce que cela dérange le système traditionnel de l'histoire sainte. On voit que Dillmann se laisse à la fois dominer par le dogmatisme et le traditionalisme. Libre à lui; mais à la condition qu'il ne condamne ou ne dédaigne pas ceux qui se laissent de préférence guider par des raisons purement historiques et qu'il n'ait pas la prétention d'être un meilleur historien qu'eux.

Toutes ces critiques se rapportent à la première partie de notre ouvrage, qui traite de l'essence et du caractère de la religion d'Israël en général. La seconde partie expose les grandes lignes de l'histoire de cette religion, depuis l'âge des patriarches jusqu'à l'avènement du christianisme. Nous sommes aussi peu satisfait de cette partie que de la première, et cela pour les mêmes raisons, c'est-à-dire parce que Dillmann s'arrête partout à mi-chemin. Son point de vue est, en somme, encore celui d'Ewald. Aussi son ouvrage est-il au moins de trente ans en retard, et

l'on n'y apprend à peu près rien de nouveau. On y saisit nettement le vice radical d'une histoire du peuple d'Israël et de sa religion, quand l'auteur attribue au Code sacerdotal une antiquité relative et un certain caractère historique. Dillmann, en partant de là, croit pouvoir affirmer une foule de choses sur l'époque patriarcale et le séjour des Israélites en Égypte, au sujet desquelles nous ne savons rien de certain. Sur les temps de Moïse et de Josué, en particulier, il pense que nous sommes fort bien renseignés dans l'Hexateuque. Il reconnaît que celui-ci n'est pas un ouvrage contemporain ni purement historique, mais il n'affirme pas moins que c'est un reflet assez fidèle des faits qu'il raconte. Il semble même admettre l'historicité de la grande fiction des 48 villes lévitiques, villes censément accordées au sacerdoce israélite, après la conquête de Canaan.

Pour les périodes suivantes, Dillmann suit la même méthode superficielle. En lisant ces pages, comme les précédentes, on ne se douterait pas du travail critique qui s'est fait depuis trente ans, de la démarcation fort détaillée qu'on a réussi à établir entre différentes couches rédactionnelles dans la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament, dont les unes sont plus anciennes et plus dignes de foi, les autres plus modernes et plus fictives. Dillmann mêle tout cela, comme si tout était également historique, à l'instar de ce que nous voyons dans les histoires saintes vulgaires. Aussi pensons-nous que les amis qui ont poussé à la publication de cet ouvrage ont rendu à l'auteur un mauvais service. Jusqu'ici, Dillmann était connu comme un exégète éminent. La nouvelle publication prouve, au contraire, qu'il était un historien médiocre.

La troisième et dernière partie de notre ouvrage, de beaucoup la plus étendue, est plus satisfaisante que les deux précédentes, parce que là l'auteur a pu se livrer à beaucoup d'études de détail, où il excelle, en sa qualité d'exégète. Cependant les fausses prémisses historiques et critiques dont il est parti se font également sentir ici d'une manière fort regrettable. C'est ainsi qu'il s'appuie sur *Exode*, VI, 3, emprunté au Code sacerdotal et datant par conséquent de l'époque de la Restauration, pour éclaircir l'usage antique du nom de Jahvé. Des défectuosités du même genre pourraient être relevées presque à chaque page. Le livre de Joël est généralement cité pour faire connaître la pensée primitive des prophètes écrivains, comme si l'origine ancienne de ce livre n'était pas très contestable et contestée. Dillmann trouve, dans le deuxième commandement du Décalogue, la preuve que le mosaïsme primitif professait déjà l'invisibilité de Dieu, alors que ce document ne date peut-être que du VIIe siècle avant notre ère. Le premier récit de la création, dans *Genèse*, I,

lui paraît plus ancien et plus primitif que celui de *Genèse*, II, bien que le contraire soit si évidemment le cas.

Nous pourrions continuer ainsi et écrire encore de longues pages sur ce thème. Mais ce que nous avons dit suffit pour orienter le lecteur. Cet ouvrage est une nouvelle preuve qu'il faudrait montrer moins d'empressement à publier des écrits posthumes qu'on ne le fait trop souvent dans les pays d'outre-Rhin. Les cours de Dillmann, qui y paraissent, furent évidemment écrits, quant à leur principal contenu, il y a de longues années, avant l'apparition des travaux de Kuenen, Wellhausen, Stade, etc., qui ont profondément modifié la théologie de l'Ancien Testament. Dillmann n'a pas su ou voulu faire aux nouvelles idées la place qu'elles méritent. Son ouvrage est, par suite, tout à fait suranné. Il n'ajoute rien ni à la science ni à la mémoire de l'auteur. Il aurait encore été fort apprécié il y a une trentaine d'années, mais il n'a maintenant plus qu'une valeur très relative, parce qu'il est de beaucoup dépassé par d'autres ouvrages vraiment modernes.

C. PIEPENBRING.

Texts and Studies, edited by J. ARMITAGE ROBINSON, B. D.; vol. III, n° 2, *The fourth Book of Ezra, the latin version edited from the mss.*, by the late ROBERT L. BENSLY, M. A., *with an introduction* by MONTAGUE RHODES JAMES, Litt. D. — XC-107 pages, Cambridge, University Press, 1895.

Voici un livre bien utile et que l'on attendait depuis vingt ans : une édition complète de la version latine du célèbre recueil apocalyptique connu sous le nom de IV[e] Livre d'Esdras.

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler sommairement l'histoire du texte de cet apocryphe. L'original grec est perdu; l'ouvrage n'a été conservé que grâce aux traductions qui en avaient été faites : nous en avons une en arménien, deux en arabe, une en éthiopien, une en syriaque, enfin une en latin, que les savants sont unanimes à reconnaître pour la plus fidèle. Tous les manuscrits latins connus avant 1875 étaient cependant fautifs sur un point : au chapitre VII ils présentaient, comparés aux autres versions, une lacune longue de plusieurs pages, lacune qui se trouvait naturellement aussi dans les éditions imprimées du texte latin faites avant cette date. Dès 1865, Gildemeister indiqua la

vraie cause de ce phénomène : il reconnut que dans le plus ancien des manuscrits connus, le *Sangermanensis* (S, de 822), à l'endroit où aurait dû se trouver le passage absent, des pages avaient été coupées ; que, par conséquent, tous les autres manuscrits latins dépendaient de cet unique exemplaire mutilé et n'avaient par suite aucune valeur pour l'établissement du texte.

La preuve fut faite définitivement en 1875, lorsque Bensly découvrit à Amiens un manuscrit (*Codex Ambianensis*, A, du IXe siècle), qui contenait le passage si longtemps perdu et pouvait servir à compléter et à contrôler le S. Il publia sa trouvaille dans un ouvrage devenu classique : *The missing fragment of the Fourth Book of Ezra*, Cambridge, 1875. Depuis lors on a découvert quatre autres manuscrits renfermant le fragment perdu : ce fut d'abord une Bible d'Alcala (*Cod. Complutensis*, C, à Madrid, IXe-Xe siècles), d'après laquelle Palmer avait dès 1826 copié le passage en question ; mais cet extrait de Palmer ne fut publié qu'en 1877 par M. Wood ; puis ce furent un manuscrit de la Bibliothèque Mazarine (M, XIe siècle), un autre de Madrid (la Bible d'Avila, *Abulensis*, V, XIIIe siècle), un enfin de Léon (*Legionensis*, L, 1162). Il était désormais possible de faire une édition critique du texte latin du IVe Esdras. Le principal honneur en revient à un de nos compatriotes M. Samuel Berger : c'est ce savant, bien connu chez nous et à l'étranger par ses beaux travaux sur les versions latines et françaises de la Bible, qui a découvert les trois derniers manuscrits. Et l'éditeur anglais, M. James, rend pleinement hommage à l'obligeance et au désintéressement avec lequel, sachant que Bensly préparait cette édition critique, M. Berger lui a aussitôt communiqué ses trouvailles.

Bensly tarda longtemps ; il était trop difficile pour lui-même. La mort vint l'empêcher de mener à bien son œuvre. C'est un jeune savant, M. James, qui l'a reprise. Nul n'était mieux qualifié : il a fait preuve dans ce dernier ouvrage de la même compétence, du même jugement à la fois sobre et hardi qui ont fait apprécier ses précédents travaux sur la littérature apocryphe et apocalyptique.

Le livre est divisé en deux parties : une introduction, tout entière de M. James ; le texte avec notes critiques, reproduit d'après les papiers de Bensly, sauf quelques retouches de M. James, surtout dans la *Confession d'Esdras* (VII, 20-36).

Dans l'introduction, M. James parle d'abord des manuscrits. Une bonne partie du chapitre est consacrée au *Codex L*, le dernier découvert. Le lecteur est informé malheureusement que ce manuscrit, n'ayant pas

encore été collationné, n'a pu être utilisé dans cette édition : il est bien regrettable que dans un travail si soigneusement et si longuement préparé on ait à constater, dès son apparition, l'absence d'un des principaux témoins du texte. — On apprend, en revanche, que l'éditeur a pu encore faire usage, dans un appendice, d'une autre découverte de M. Berger : un manuscrit de Lyon (du commencement du IXe siècle), le plus ancien texte contenant la *Confession d'Esdras*, ce fragment de notre Apocalypse fréquemment extrait au moyen âge dans un but liturgique.

M. James résume ensuite ce que l'on sait sur les autres versions, sur le titre primitif de notre apocryphe. Puis il indique les auteurs anciens qui paraissent avoir connu le IVe Livre d'Esdras : autant il est sévère (et avec raison) dans l'appréciation des allusions à notre livre « découvertes » avant lui, autant il est hardi à proposer des rapprochements nouveaux : il admet, par exemple, comme possible que déjà Irénée et Justin aient cité des passages du chapitre II (les chapitres I et II, ainsi que les chapitres XV et XVI, sont unanimement regardés comme des additions chrétiennes bien plus jeunes que le reste du livre). Un point bien intéressant signalé par M. James, c'est qu'un passage attribué expressément à Esdras dans les *Actes de la dispute de Sylvestre avec les Juifs*, et qui n'avait pu être identifié jusqu'à présent, se trouve dans un des nouveaux manuscrits (I, 33).

Dans le chapitre suivant, M. James classe et apprécie les textes des divers manuscrits, en s'attachant aux parties du livre où ils diffèrent le plus : les chapitres additionnels I, II, XV, XVI. Sa conclusion est que nos exemplaires se répartissent en deux familles : une famille française représentée par S et A, une espagnole constituée par les derniers exemplaires découverts, C, M, V, et probablement L ; les deux textes sont indépendants et méritent d'être consultés ; pour les chapitres I et II, M. James donne résolument la préférence au texte espagnol. Peut-être dans ce dernier jugement s'est-il un peu laissé influencer par cette tendresse involontaire que l'on éprouve pour ce qu'on a mis au jour ; mais dans son ensemble l'appréciation solidement motivée de l'éminent critique doit être maintenue.

Un exemple seulement : il s'agit d'un passage qui a son importance pour la critique des chapitres I et II. On admettait communément, d'après IV Esdras II, 11, que l'auteur de ce morceau avait vécu en Occident ; le texte connu jusqu'à présent portait en effet : *et* in oriente *prouinciarum duarum populum, Tyri et Sidonis, dissipaui.* « En

Orient » : c'est donc un Occidental qui parle. — Mais le texte espagnol donne : *et* ad meridianum *duas ciuitates Tyrum et Sydonem igni cremabi*. La leçon plus difficile *ad meridianum* doit évidemment être préférée. Elle s'explique quand on songe que πρὸς μεσημβρίαν (et *ad meridianum* de même) signifie à la fois « au midi » et « à midi » ; le sens primitif était : Tyr et Sidon ont été détruites en plein midi (*Soph*. II, 4 ; — cf. *Jér*. VI, 4; XV, 8; XX, 16). Un copiste, croyant trouver là une erreur géographique, a corrigé *in Oriente*.

L'introduction de M. James est extrêmement riche, voire même un peu touffue. Elle contient encore une caractéristique des chapitres additionnels I et II, XV et XVI. L'auteur paraît disposé à voir dans le premier groupe (I et II) un fragment ou tout au moins de larges extraits de l'Apocalypse de Sophonie : cette hypothèse nous semble bien hasardée, surtout avant la publication intégrale des débris de cet apocryphe.

Puis viennent une étude sur la *Confession d'Esdras*, où le manuscrit M présente un texte à part ; — une liste des autres ouvrages apocryphes attribués à Esdras : M. James démontre (et il est le premier, croyons-nous, à l'avoir fait dans le détail) les rapports étroits qu'il y a entre IV Esdras et l'Apocalypse grecque d'Esdras (publiée par Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, pp. 24 33). L'introduction se termine par une courte analyse de l'hypothèse de M. Kabisch sur les sources de notre Apocalypse.

A la suite du texte critique, on a eu la bonne pensée de mettre deux index dus à M. Thackeray : l'un pour les mots latins, l'autre pour les noms propres. Ils sont plus complets que ceux qui accompagnaient l'édition Hilgenfeld (1867).

Ce texte critique apportera-t-il quelque lumière sur les questions si obscures que soulève le IVe Livre d'Esdras, unité, âge, patrie, etc. ? On peut l'espérer : quiconque a essayé de déchiffrer des visions apocalyptiques sait de quelle importance peut être un seul mot ou un chiffre pour la solution de ces énigmes. M. James n'a pas entrepris cet examen de fond. Ce n'était pas son devoir strict. Sa tâche d'éditeur lui a suffi, et il s'en est acquitté avec un rare bonheur, on dirait volontiers avec virtuosité.

Une petite erreur s'est glissée à la page XXIII : ce n'est pas en 1865, mais en 1863 qu'Ewald a pour la première fois publié les deux versions arabes du IVe Livre d'Esdras.

Adolphe LODS.

Hugo Willrich. — **Juden und Griechen vor der makkabaïschen Erhebung**. — In-8. x-176 pages. Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1895.

L'ouvrage que nous annonçons roule sur la période la plus captivante peut-être de l'histoire d'Israël, celle qui s'étend depuis le règne d'Alexandre le Grand jusqu'à celui d'Antiochus Épiphane; c'est du moins celle que nous avons étudiée nous-même avec le plus d'attachement et qui a fait le sujet de plusieurs de nos publications. C'est dire tout l'intérêt que nous avons mis à lire le travail de M. Willrich.

Avant d'en donner l'analyse, nous devons toutefois exprimer un regret. Nous eussions désiré une rédaction plus soignée; il est fâcheux que les savants allemands prennent si peu de soin de la forme littéraire. Le livre de M. Willrich en est un exemple frappant; ce ne sont guère que des notes groupées par chapitres et paragraphes. Aussi la lecture de ces fragments à peine soudés les uns aux autres est-elle fatigante et fastidieuse, et faut-il un certain courage pour aller jusqu'au bout.

Un autre déficit de la composition est son caractère hypercritique. Ce n'est point, à proprement parler, un exposé historique du Judaïsme dans ses rapports avec l'Hellénisme avant le soulèvement national des Maccabées; c'est un écrit de pure critique historique et littéraire des sources de cette histoire, où la polémique, très courtoise d'ailleurs, contre les contradicteurs des thèses de l'auteur, surtout contre Schürer, occupe trop de place. Il est vrai que l'auteur a beau jeu dans l'examen des sources de l'histoire qu'il cherche à éclaircir d'un jour nouveau; la plupart des anciens écrivains qu'il fait passer sous sa loupe appartiennent à cette littérature suspecte et frelatée des Eupolème, des Hécatée, des Aristée, des Artapan, etc. Bien plus, sa bête noire, qu'il perce et transperce de ses coups, c'est l'historien Josèphe, auquel on est tenté d'appliquer ce sévère jugement, qu'on ne saurait en dire trop de mal. Au fond, c'est surtout à Josèphe qu'en veut M. Willrich, et il aurait fort bien pu mettre le nom de cet auteur, rendu célèbre autant par ses détracteurs que par ses admirateurs, sur le titre même de son ouvrage.

Le livre de M. Willrich est divisé en trois chapitres. Dans le premier (d'Alexandre le Grand à Antiochus le Grand), l'auteur étudie d'abord la légende d'Alexandre dans Josèphe; après l'avoir fait passer au laminoir d'une critique impitoyable, il expose ce que l'on peut en tirer pour éclairer le sujet qui l'intéresse. Il se livre ensuite à un examen aussi scrupuleux du Pseudo-Hécatée, qu'il place après les luttes qui ont signalé

les débuts de l'insurrection maccabéenne, repoussant ainsi l'opinion qui en fait un écrivain du IIIe siècle; il n'a pas de peine à montrer le peu de valeur de son témoignage. Vient alors le procès du Pseudo-Aristée, qui a vécu à la même époque, en Égypte, et dont le caractère suspect est non moins évident.

Le paragraphe suivant intitulé : *Les Juifs chez les historiens grecs jusqu'à Antiochus Épiphane*, est la partie du livre qui nous a le plus intéressé et qui nous a laissé la meilleure impression. L'auteur y passe successivement en revue, en faisant preuve d'une grande érudition et d'une étude vraiment approfondie des écrivains qu'il énumère, Hérodote, Hellanicus, Aristote et le curieux fragment sur les eaux de la mer Morte, dont les étranges propriétés paraissent bien douteuses au célèbre philosophe; Cléarque de Soloi, Théophraste, Hécatée d'Abdère, auquel il consacre quelques pages excellentes, Évhémère Mnaseas, Manéthon, Bérose, Hermippos Agatharchidès et Polybe. Il y a beaucoup à prendre dans les vingt pages où chacun de ces auteurs est l'objet d'un examen très spécial.

Le second chapitre a pour titre : *Antiochus Épiphane et les Tobiades.* Il est composé de six paragraphes. Le premier traite de Jason de Cyrène; le second, de la tradition relative aux Onias dans sa forme originelle; le troisième, du remaniement et du développement de cette tradition. Dans le quatrième, l'auteur aborde la légende des Tobiades ; dans le cinquième, il dresse et examine la liste des grands-prêtres de Jaddua à Ménélas (un point délicat de cette histoire), et, dans le dernier, il cherche à retracer les faits qui ont précédé le soulèvement national.

Le dernier chapitre sur « la fuite d'Onias en Égypte et sur ses conséquences » est consacré à ces trois sujets : Onias et Philometor, les Juifs et Physcon, date de la traduction des Septante. L'auteur y étudie les écrivains suivants : Eupolème, Démétrius, Aristobule et Artapan. Dans un appendice, il se pose la question de savoir si Apion était égyptien, et la tranche par la négative ; Apion était grec.

Tel est sèchement résumé le contenu si riche de l'ouvrage de M. Willrich. Tout en rendant hommage à la science de l'auteur, ce nous est un devoir de protester contre une affirmation de sa préface. M. Willrich regrette que, jusqu'au moment où lui-même a pris la plume, seuls des théologiens se soient occupés des rapports entre l'Hellénisme et le Judaïsme ; il accuse les savants auxquels il fait allusion de tout considérer à un point de vue théologique, ce qui implique dans sa pensée une fausse manière de voir, et de donner une valeur historique beaucoup

trop grande à la tradition juive. *Audiatur et altera pars*, s'écrie-t-il, c'est-à-dire les philologues, qui n'ont point le jugement altéré par l'exégèse et la critique bibliques. Qu'il y ait des théologiens et des historiens d'Israël auxquels s'applique la condamnation de M. Willrich, nous ne le contestons pas. Mais prononcer ce verdict sur un savant d'une impartialité absolue comme Schürer, voilà qui nous paraît dépasser les bornes. Schürer n'est d'ailleurs pas le seul à avoir étudié et exposé cette histoire avec l'absence la plus grande possible de tout préjugé, et, pour ne citer qu'un nom très connu, au delà tout aussi bien qu'en deçà du Rhin, ne serait-il pas grotesque de lancer accusation semblable contre l'un des plus grands historiens d'Israël, contre Renan?

Édouard MONTET.

The Book of the Secrets of Enoch, *translated from the Slavonic* by W. R. MORFILL, M. A., *and edited, with introduction, notes and indices* by R. H. CHARLES, M. A. — XLVII-100 pages, Oxford, Clarendon Press, 1896.

Le livre slave d'Hénoch, que publient MM. Morfill et Charles, n'est pas simplement, ce qui serait déjà précieux, une nouvelle traduction de l'antique livre d'Hénoch connu jusqu'à présent par une version éthiopienne et quelques fragments d'une version grecque; c'est réellement un livre nouveau.

Le thème général se rapproche du reste beaucoup de celui de l'autre livre, que nous appellerons, avec M. Charles, « l'Hénoch éthiopien ».

Le patriarche Hénoch, dans la dernière année de sa vie terrestre, est enlevé par les anges ; il traverse avec eux les sept cieux, visitant au fur et à mesure ce que chacun contient. Dans le septième il voit Dieu lui-même, qui lui révèle les mystères de la création et de la chute, et ceux de l'avenir. Hénoch a ensuite la permission de retourner pour un mois sur la terre; il emploie ce délai à raconter à ses fils ce qu'il a vu et à leur faire toutes sortes de recommandations morales; il leur confie les 366 livres qu'il a écrits dans le ciel sous la dictée de l'ange Vretil (=Uriel?). Après quoi il est définitivement enlevé dans le ciel suprême en présence d'un peuple immense, en un lieu nommé Achuzan.

On peut dire que c'est M. Charles qui a *découvert* ce nouvel apocryphe. Un des manuscrits slaves, il est vrai, avait été imprimé dès 1880 par M. Popov, un autre en 1884 ; mais qui lit l'ancien slave, parmi

les critiques d'Occident? En 1892 encore, M. Kozak, qui signalait l'Hénoch slave, croyait qu'il contenait une traduction du livre déjà connu. M. Charles en a deviné le véritable intérêt. Il s'est fait traduire les manuscrits par M. Morfill, professeur de russe à Oxford; et ils ont ensemble établi le texte. Ne sachant pas la langue, nous ne sommes pas à même de contrôler cette partie du travail; au jugement d'hommes compétents, il a été accompli aussi bien que possible, étant donné l'état malheureusement déplorable du texte.

M. Charles a joint à la traduction une introduction et un commentaire d'une érudition vaste et sûre, et dont nous allons sommairement rendre compte.

Il signale toute une série de témoignages qui doivent attester l'existence de ce livre d'Hénoch pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne. Beaucoup des passages cités attestent simplement la connaissance de certaines idées contenues dans ce livre; mais encore faudrait-il prouver, ce que l'éditeur ne fait pas toujours, que l'auteur de « l'Hénoch slave » est le premier à les avoir émises. Les passages qui ont le plus de chances de renfermer effectivement des citations sont : Origène, *De princip.* I, III, 2; *Testament des XII patriarches*, *Dan.* V, et *Naphtali* IV. (= *Sim.* V; *Benj.* IX; *Juda* XVIII).

Il reste, en tous cas, toujours de nombreuses citations d'Hénoch qui ne se rapportent ni à l'Hénoch éthiopien ni à l'Hénoch slave, et qui prouvent qu'il circulait dans les premiers siècles un grand nombre de livres attribués au patriarche, outre ceux qui sont soudés dans les ouvrages actuellement connus : cela nous permet d'espérer qu'on en retrouvera encore.

La critique interne fournit heureusement des données plus précises que la critique externe sur l'origine de l'Hénoch slave. — Il a été écrit primitivement en grec : voici, en effet, comment est expliqué le nom du premier homme (XXX. 13) : « Et je lui donnai un nom d'après les quatre substances : Orient, Occident, Nord et Midi ». Ἀδάμ est un acrostiche sur les mots ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία (cf. *Or. Sibyll.*; *De montibus Sina et Sion*; Bède). L'auteur, de plus, ne paraît connaître les Livres saints que par la version grecque des LXX; il suit leur chronologie, leur orthographe des noms propres (Gaidal et non Irad, I, 10; cf. *Gen.* IV, 18); on peut ajouter qu'il admet avec eux que, avant l'œuvre des six jours, le monde existait déjà, invisible.

M. Charles veut cependant qu'une partie de l'ouvrage ait été écrite primitivement en hébreu; mais il n'en donne qu'une preuve qui aurait

elle-même besoin d'être démontrée : que les *Testaments des XII patriarches*, qui utilisent notre apocryphe (?), ont été écrits en hébreu.

L'auteur est un juif. La partie parénétique est, il est vrai, traversée par un souffle presque évangélique qui la distingue avantageusement des portions analogues de l'Hénoch éthiopien. On rencontre même des passages qui rappellent de très près certaines paroles de Jésus, par exemple plusieurs séries de béatitudes où on lit : « Heureux ceux qui procurent la paix » (LII, 11 = *Matth.* v, 9) ; ou encore : « Je ne veux pas jurer par un serment particulier, ni par le ciel, ni par la terre, ni par aucune autre créature que Dieu a faite... S'il n'y a pas de vérité chez les hommes, qu'ils jurent par un mot oui, oui, ou non, non » (XLIX, 1 = *Matth.* v, 34-37) ; ou encore : « Dans le monde à venir il y aura plusieurs demeures préparées pour les hommes » (LXI, 2 = *Jean* XIV, 2). Cependant il est impossible que l'auteur soit chrétien. Il parle à plusieurs reprises d'une venue glorieuse de Dieu, jamais de l'apparition d'un Christ. Il recommande l'obéissance à la Loi (LII, 9.10 et non 8. 9). M. Charles aurait pu citer encore le chapitre LIII, où l'auteur combat ceux qui disent : « Notre père se tient devant Dieu et prie pour nous » ; le chrétien compte sur l'intercession du Christ ou des saints, ses frères ; le juif, sur l'intercession de ses pères, surtout Abraham : les premiers lecteurs de notre livre étaient donc des Juifs. Enfin l'auteur croit à l'efficacité des sacrifices sanglants et les recommande souvent ; ce qui prouve en même temps que l'ouvrage a été écrit avant la destruction du temple (70 ap. J.-C.).

D'autre part, le livre doit, d'après M. Charles, avoir été composé après l'ère chrétienne ; car l'auteur connaît l'Ecclésiastique, le Livre de la Sapience (?) et l'Hénoch éthiopien, y compris les additions les plus récentes, dont il adopte la démonologie (je n'ai pourtant pas relevé d'emprunts aux Paraboles). M. Charles croit les parties hébraïques (?) de l'Hénoch slave antérieures à notre ère.

L'auteur est donc un juif à peu près contemporain du Christ, très certainement un juif hellénistique, ayant des idées assez spiritualistes et pratiquant, à la manière de Philon, un certain syncrétisme philosophique et religieux ; probablement un juif d'Égypte : il doit avoir emprunté à la mythologie égyptienne ces êtres à tête de crocodiles qu'il met dans le cortège du Soleil.

Les ressemblances que l'on constate entre la morale de notre livre et celle des Évangiles prennent dès lors une grande portée : elles montrent (si toutefois elles n'ont pas été introduites par des interpolateurs) que certains des préceptes de Jésus étaient déjà dans l'air de son temps.

Il suffira, du reste, pour faire apprécier la valeur du nouveau document pour l'histoire d'une foule d'anciennes idées juives et chrétiennes, d'énumérer quelques-unes des croyances exprimées dans ce curieux petit livre. Il y a sept cieux, où circulent les sept planètes. Le Paradis se trouve dans le troisième (comme dans II *Cor.* XII, 2. 4). Les cieux ne sont pas exclusivement le séjour des justes et des bienheureux : Hénoch voit des anges coupables dans le deuxième ciel ; d'autres, dans le cinquième, qui pleurent ; dans le troisième, il y a même un enfer. M. Charles montre que cette idée est supposée *Col.* I, 20 : sans quoi pourquoi « les choses qui sont dans les cieux » auraient-elles besoin d'être réconciliées avec Dieu? Il compare encore *Eph.* VI, 12 ; III, 10 ; il aurait pu citer aussi *Luc* X, 18 : ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

Dans le récit de la création, l'auteur corrige la Genèse : il admet, par exemple, que Dieu a formé avant le premier jour les choses invisibles et la lumière [1] ; il intercale comme œuvre du deuxième jour la création du feu et des anges. — L'homme a été formé de sept substances par la Sagesse. — Toutes les âmes ont été créées avant la fondation du monde ; et la place à venir de chacune est marquée d'avance. — Dieu a créé l'homme libre et lui a fait connaître le bien et le mal ; mais, étant ignorant de sa propre nature, celui-ci a dû pécher et par suite mourir.

De même que la création a pris une semaine, le monde durera six jours de mille ans chacun ; après quoi viendra un grand sabbat de mille ans auquel succédera un huitième jour où le temps ne sera plus : nous avons là, d'après M. Charles, la forme primitive et l'explication de la croyance au millénium. — Le livre, qui ne parle nulle part de résurrection, annonce un jugement qui s'exercera en toute rigueur sur tous les coupables, hommes ou anges : pas d'intercession des morts pour les vivants ; pas de repentance possible après la mort. — Les hommes auront à répondre du mal fait aux animaux. — Les justes jouiront d'un bonheur éternel dans le Paradis.

M. Charles croit à l'unité du livre, sauf quelques interpolations occasionnelles. Il y a pourtant des divergences assez graves, par exemple,

1) Il regarde la formule : « et ce fut le soir ; et ce fut le matin ; premier (ou 2e, 3e...) jour », comme marquant, non la fin, mais le commencement d'une journée. En expliquant ainsi, on n'a pas besoin, comme M. Charles, de supposer une interversion des chapitres XXIX et XXVIII, qui du reste ne lève pas les difficultés, puisque le chapitre XXIX (v. 3) suppose la séparation des pierres et de la mer racontée au ch. XXVIII.

entre le récit des voyages de Hénoch (ch. III-XXIII) et la relation que celui-ci en fait à ses fils (ch. XL, 1-XLII, 5); dans la partie parénétique, on ne sait jamais si le patriarche s'adresse à Mathusalem seul ou à tous ses fils, ou au peuple entier. Le nouveau livre d'Hénoch ne serait-il pas, comme l'ancien, une compilation?

Il y a ainsi encore bien des questions à élucider; qu'était-ce, par exemple, que ces livres des ancêtres d'Hénoch, tout au moins d'Adam et de Seth (ms. B), qui sont cités XXXIII, 10. 12 (B); XXXV, 2? On pourra faire de nouveaux rapprochements : ainsi LXVI, 6, rappelle beaucoup II *Cor.* VI, 4-10.

Mais ces remarques de détail n'enlèvent rien à la valeur du travail de M. Charles, qui, par sa réelle érudition, fait dignement suite aux éditions que le même critique a déjà données de l'Hénoch éthiopien et du livre des Jubilés. Nous ne saurions assez l'en remercier. Nous le remercions surtout de sa découverte même : c'est, nous semble-t-il, l'une des plus importantes qui aient été faites dans ces dernières années sur l'époque du Christ.

Une traduction allemande de notre apocryphe par M. Bonwetsch vient de paraître dans les *Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenchaften zu Göttingen*, *phil.-histor. Klasse*, nouv. série, vol. I, n° 3.

Adolphe Lods.

Biblical and Patristic relics of the Palestinian syriac literature, edited by G. H. Gwilliam, F. Crawford Burkitt and J. F. Stennig. — *Anecdota Oxoniensia*, semitic series, vol. I, part IX. — Oxford, Clarendon Press, 1896, petit in-4, 114 pages, avec 3 facsimile.

On sait qu'il existe plusieurs versions syriaques de la Bible qui doivent être placées au premier rang parmi les moyens de critique textuelle surtout pour le Nouveau Testament, car nous ne possédons malheureusement pas toutes ces versions pour la Bible entière, et, d'ailleurs, il en est qui ne comprirent jamais que le Nouveau Testament, voire même les Évangiles seuls. En résumé, on peut ranger en trois catégories les traductions syriaques de la Bible : 1° La *Peschithta* ou version *Simple*, qui fut toujours employée par les Nestoriens ; c'est en quelque sorte la Vulgate syrienne; 2° les versions jacobites (monophysites) comme celles de Philoxène de Maboug (508), de Paul de Tela (616), de Jacques d'Édesse (705), qui sont ou des recensions de la version Simple ayant pour but de la rapprocher du grec, ou des traductions directes du grec faites (à

l'exception de celle de Paul de Tela) sous l'influence de la Peschithta; 3° enfin la version dite *Palestinienne* qui fut faite pour l'usage des chrétiens de l'Église grecque melchite de Palestine, dans leur langue propre, un dialecte araméen très voisin de celui du Talmud.

Cette dernière version est sûrement antérieure à l'an 600; elle peut remonter au IVe siècle. Elle a été faite sur le grec; mais on discute sur quelle recension. Land assurait que le texte qui lui avait servi de base nous était inconnu. Certains passages favorisent l'opinion qu'elle reproduit la recension de Lucien d'Antioche, d'autres simplement les LXX. Mais ces passages ne sont pas assez étendus, nous semble-t-il, pour qu'on puisse prononcer un jugement définitif. Il est possible que la récente découverte d'une partie notable des Hexaples comprenant des Psaumes qui existent également dans la version Palestinienne modifie les opinions et permette de donner une solution définitive à cette question. De plus, il se peut que l'Ancien et le Nouveau Testament proviennent de sources différentes. Toujours est-il que la Palestinienne reproduit un texte ancien et intéressant. Nous ne la possédons point en entier. M. Gwilliam a donné dans les *Anecdota Oxoniensia* (Sem. ser., vol. I, p. V, 1893) la liste des passages alors connus. La voici : V.T. : *Nombres*, IV, 46, 47, 49-V, 4, 6-8; — *Deut.*, VI, 4-16; VII, 25, 26; XIII, 6-17; — *Ps.* (selon les LXX), XLIII, 12-27; XLIV-XLVI; XLVIII, 15-XLIX; LV-LVI, 7; LVII; LXXXI-LXXXII, 10; LXXXIX; XC; — *Prov.*, IX, 1-11.; — *Isaïe*, XI, 6-10; XIV, 28-32; XV, 1-5; XL, 1-12; — *Job*, XXI, 1-9. — N. T. : les quatre *Évangiles* (environ les deux tiers); — *Actes*, XIV, 6-13; — Épîtres aux *Gal.*, 11 versets; *Col.*, IV, 12-18; I *Thess.*, I, 1-3; IV, 3-15; II *Tim.*, I, 10-II, 7; *Tit.*, I, 11-II, 18.

Cette liste (à laquelle il convient d'ajouter un *Lectionnaire* renfermant des extraits des Prophètes, du Pentateuque, des Hagiographes et des Épîtres découvert par M. Smith Lewis, qui doit le publier bientôt), vient déjà de s'accroître par la publication très soignée et élégante du présent volume. Chacun des collaborateurs a édité sous sa responsabilité propre la partie dont il s'est occupé. C'est donc en réalité quatre travaux distincts réunis en un seul fascicule. En voici les titres particuliers : EXODE, XXVIII, 1-12a; SAG., IX, 8b-X, *dans la version Palest. d'après deux feuilles palimpsestes récemment acquises par la Bodléienne*, transcrites et éditées par MM. Gwilliam et Stennig; — III REG., II, 10b-15a, et IX, 4, 5a, *selon la recension de Lucien, dans le dialecte syro-palestinien, d'après le ms. arabe 558 de la bibl. du couvent de Sainte-Catherine au mont Sinai*, transcrit et édité par M. J. Stennig; — *Le texte des Septante de* JOB,

XXII, 3b-12, *dans le dialecte syro-palest. d'après le ms. syriaque 15 du mont Sinaï transcrit et édité par M. F. Crawford Burkitt.*

Enfin, à la suite de ces fragments scripturaires, le même volume nous offre *trois fragments* (très curieux à cause des nombreuses citations d'apocryphes) *d'anciennes Homélies* en dialecte syro-palestinien, également transcrites d'un manuscrit du Sinaï, par Mme Agnès Bensly, et publiés avec une traduction et des notes critiques de MM. Gwilliam et Crawford Burkitt. Ces fragments viennent enrichir la littérature encore fort pauvre de ce dialecte, dont les restes (en dehors de la traduction biblique) ont été publiés par Land (*Anecd. syr.*, t. IV). Cette découverte permet également d'espérer qu'on trouvera de nouveaux documents écrits en syro-palestinien, documents qui pourront jeter un jour nouveau sur la littérature chrétienne et le développement des idées théologiques au sein de l'Église grecque, en Palestine. La troisième homélie, anonyme comme la seconde (la première porte le nom d'un certain Jean) contient une curieuse interprétation du passage évangélique *Matth.*, XVI, 18. L'auteur s'exprime ainsi : « Il ne lui a pas dit [à Pierre] : « Sur toi je bâtirai l'Église » ; mais il a dit : « Sur ce roc, qui est le corps qu'a revêtu le Seigneur, je bâtirai mon Église. »

L'édition des fragments bibliques, aussi bien que celle des homélies, est accompagnée de notes critiques. A la transcription en caractères syriaques est jointe une traduction anglaise. Trois *fac-simile* nous mettent sous les yeux un spécimen de la paléographie des manuscrits. Enfin un index des nouvelles formes propres au dialecte palestinien, destiné à compléter les travaux antérieurs, termine le volume. On voit que les éditeurs n'ont rien négligé pour faire de leur publication une œuvre d'érudition et en même temps pour en rendre l'étude aussi facile que possible.

J.-B. CHABOT.

Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, edited by J. ARMITAGE ROBINSON (Cambridge, University Press; Londres, Clay and sons).

1° A. E. BURN. **The Athanasian Creed and its early commentaries**, 1 vol. in-8 de CXCIX et 68 p. ; prix, 5 sh. (vol. IV, fasc. 1).

2° F. C. BURKITT. **The Old Latin and the Itala**, 1 vol. in-8 de VIII et 96 p. ; prix, 3 sh. (vol. IV, fasc. 3).

On éprouve une véritable satisfaction à voir le bel essor qu'ont pris à Cambridge les études critiques sur la littérature chrétienne antique et

dont témoigne le recueil des *Texts and Studies* publié sous la direction de M. J. Armitage Robinson. L'esprit clair, positif, de la race anglaise, avide de faits et de réalités plutôt que de théories, dès qu'il est émancipé des préjugés confessionnels dans lesquels il a été si longtemps et demeure encore si souvent emprisonné, fournit ici des contributions en général excellentes.

Le premier des deux fascicules du quatrième volume que nous mentionnons ici est une nouvelle enquête sur les origines du *Symbole « Quicumque »* ou *Symbole d'Athanase*. La solution qui prévaut aujourd'hui chez les historiens indépendants est celle que M. Harnack a exposée dans le second volume de sa *Dogmengeschichte* (p. 299) : le symbole est composé de deux parties originairement indépendantes ; la première partie, trinitaire, est une règle de foi utilisée dans le sud de la Gaule dès le milieu du v[e] siècle, probablement élaborée dans cette même région en vue de l instruction du clergé; elle prit sa rédaction définitive au cours du vi[e] siècle; la seconde partie, christologique, d'origine indépendante, ne fut associée à la première qu'au viii[e] ou ix[e] siècle dans l'Église franque, où celle-ci avait passé à la dignité de profession de foi. Cette thèse, avec des variantes de détail qui n'en altèrent pas le caractère essentiel, a été soutenue en Angleterre par le D[r] Swainson, dans sa *History of creeds*, et y a provoqué une vive discussion, non seulement à cause de l'intérêt historique de la question, mais encore parce qu'elle est impliquée dans les controverses suscitées par l'usage du symbole dans la liturgie anglicane. Le Rev. G. D. W. Ommaney, notamment, l'a combattue avec de solides arguments dans deux ouvrages consacrés à l'histoire dudit Symbole (*History of the Athanasian Creed* et *Early history*, etc.).

M. Burn s'est proposé tout d'abord de grouper et de condenser les témoignages des manuscrits et des commentaires, déjà invoqués de part et d'autre par ses prédécesseurs. Son groupement est établi par ordre géographique. Il démontre ainsi que le Symbole complet était en usage dès le viii[e] siècle. Il cherche ensuite à montrer que la thèse d'après laquelle les deux parties trinitaire et christologique sont primitivement indépendantes, ne se justifie ni par les manuscrits invoqués ni par les *argumenta e silentio* que l'on fait valoir. C'est ici la partie la plus faible de la démonstration. Les explications de M. Burn aboutissent à ceci : il n'est pas impossible qu'Alcuin et que Paulin aient connu le Symbole complet; celui-ci a pu exister sans avoir l'autorité d'un symbole; on a tort de supposer que les adversaires de l'adoptianisme s'en seraient servi

s'ils l'avaient connu, car les adoptianistes auraient fort bien pu en interpréter les termes dans le sens de leur hérésie. Autant d'assertions dont les preuves paraissent insuffisantes. Il s'en dégage du moins cette conclusion que, même si l'on admet l'existence du Symbole complet dès cette époque, celui-ci ne jouissait alors d'aucune autorité.

Un second chapitre contient une étude des commentaires sur le Symbole datant du IXe et du VIIIe siècle. L'un de ces derniers, celui qui porte le nom de Fortunatus, est retenu comme particulièrement instructif. M. Burn n'estime pas « déraisonnable » de l'attribuer à un évêque d'Autun, du Ve siècle, Euphronius, en se fondant sur le fait qu'un manuscrit de Saint-Gall, aujourd'hui perdu, en attribuait la paternité à un certain « Euphronius presbyter ».

Dans le troisième chapitre l'auteur entreprend la critique interne du Symbole lui-même : le contenu dénote la période immédiatement antérieure au développement du nestorianisme; la forme est d'un auteur gaulois très familiarisé avec les écrits de saint Augustin. La thèse des deux parties originairement distinctes n'en est pas atteinte. Plus importantes sont les traces du Symbole que M. Burn relève dans les canons du concile de Tolède en 633, dans les sermons de saint Césaire d'Arles, dans un traité d'Avitus de Vienne et chez les écrivains qui se rattachent au monastère de Lérins. Elles conduisent l'auteur à rapporter l'origine du *Quicumque* à quelque moine de ce monastère entre l'an 425 et l'an 430.

Comme recueil d'arguments et de faits le livre de M. Burn est commode. Il revient, on le voit, à l'idée généralement admise qui rattachait au diocèse d'Arles et au monde littéraire de Lérins la paternité du Symbole, mais il ne me semble pas avoir établi qu'il n'y ait pas eu primitivement deux résumés dogmatiques qui ne furent réunis que plus tard sous le nom d'Athanase, le second participant, par cette association même, à la qualification de Symbole « d'Athanase » qui, à l'origine du premier, avait été donnée le plus naturellement du monde à un résumé de la doctrine trinitaire de Nicée.

*
* *

Le fascicule 4 contient en deux essais connexes le développement d'une conférence faite par M. F. C. Burkitt, à Oxford, sur les anciennes versions latines de la Bible. L'auteur les a enrichies de précieuses notes qui occupent plus de la moitié du volume. Le premier essai fait ressortir

tout d'abord l'intérêt plus grand que présentent les anciennes versions latines de la Bible, depuis que les travaux de M. Hort ont réduit la grande masse des manuscrits grecs à un petit nombre de textes anciens pouvant faire autorité. Ce que l'on peut appeler les anciens textes occidentaux acquiert une beaucoup plus grande valeur, du moment que l'on peut y reconnaître un témoignage indépendant, antérieur à la revision du texte grec opérée par les docteurs d'Antioche. Mais il est inexact de parler de *la* vieille version latine. Il faut étudier séparément dans les manuscrits chaque groupe de livres bibliques; on constate alors qu'il y a eu des versions partielles et qu'elles ont une histoire très variée. Ainsi le Livre de Daniel est traduit tantôt d'après le grec des LXX, tantôt d'après celui de Théodotion; de même le Livre de Job a été traduit, antérieurement à la Vulgate, d'après trois originaux grecs différents. Pour ce qui concerne les Évangiles, l'auteur cherche à caractériser le texte africain et les textes dits européens. La partie la plus curieuse de cette étude est développée dans le second essai, où l'auteur montre que le texte des Évangiles employé par saint Augustin dans la seconde période de sa vie, et qu'il appelle l'*Itala*, n'est pas un texte antérieur à la version de saint Jérôme, mais que c'est le texte même de la Vulgate. Il résulte, en effet, d'une étude attentive du *Contra Felicem* (de l'an 404) qu'à cette époque, à Hippone, on lisait les Évangiles dans la version de Jérôme et les Actes des Apôtres dans une vieille version latine. Ce n'est pas à dire que l'on ne rencontre plus de citations des Évangiles d'après le texte latin africain, à côté de celles de la Vulgate, même dans les derniers écrits de saint Augustin; mais c'est justement ce mélange qui est curieux. Il n'y a pas pour saint Augustin une version type, l'*Itala*, mais des versions différentes; autant les Évangiles lui agréent dans celle de saint Jérôme, autant il préfère conserver des textes antérieurs pour d'autres livres.

Le travail très intéressant de M. Burkitt pose quelques bons jalons pour l'histoire des versions latines antérieures à la Vulgate, mais cette histoire elle-même doit encore être faite.

Jean Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Edwin Sidney Hartland. **The Legend of Perseus, a study of tradition in story, custom and belief.** Tome III. **Andromeda, Medusa** (xxxvii-225 pages. — In-18, Londres, D. Nutt, 1896).

Le troisième et dernier volume du bel ouvrage de M. Hartland sur la légende de Persée vient de paraître. Il est consacré aux deux derniers épisodes de la « saga » : la délivrance d'Andromède et la victoire du héros sur la Gorgone. M. H. passe tout d'abord en revue (chap. xvi-xvii) les divers types de contes (*märchen* et de légendes (*sagas*) où apparaît l'incident de la délivrance par le héros d'une jeune fille abandonnée à la férocité d'un monstre ; il étudie spécialement les formes ibéro-celtiques du conte et montre que, dans la plupart des versions populaires, c'est grâce à l'intervention d'animaux secourables, et non pas, comme dans la légende grecque, au moyen d'armes magiques, que le héros réussit dans son entreprise ; il indique que très souvent, et particulièrement dans les contes basques ou celtiques, le principal rôle est dévolu à un domestique du roi, à un berger, qui délivre la fille de son maître et devient ensuite son époux. Il examine les variantes où se mêlent à l'action principale les aventures multiples du héros dans un monde souterrain et celles où il lui faut échapper aux embûches que lui tend une sœur traîtresse de complicité avec ses ennemis, et rapporte certaines versions où c'est en pénétrant dans l'intérieur du monstre qu'il réussit à le tuer. M. H. insiste sur l'importance que prend, dans la plupart des formes populaires de ce conte, l'épisode de l'imposteur, souvent un charbonnier, parfois un seigneur, qui s'attribue le mérite de la victoire, apporte au roi comme preuve de son exploit les têtes du monstre et se voit confondu par l'apparition du véritable vainqueur, qui a gardé les langues de la bête ou un morceau du vêtement de la jeune fille, il passe en revue les diverses versions où la légende s'est transformée sous l'influence des idées chrétiennes en légende pieuse d'édification (le meilleur exemple en est la légende de saint Georges) et analyse enfin les types aberrants où un jeune homme a été substitué, dans la tradition, à une jeune fille et ceux où la jeune fille a réussi à s'affranchir, seule et sans aide, du péril qui la menaçait.

D'après M. Hartland (ch. xviii), la légende de la délivrance d'Andromède a pour origine première le ressouvenir de l'abolition des sacrifices humains offerts aux dieux thériomorphiques. Aussi est-ce une légende qu'on ne peut trouver à l'état indigène que là où a existé un culte des animaux, impliquant l'offrande à ces dieux de victimes humaines, et où ce culte a disparu ou bien s'est trans-

formé; on ne saurait donc s'attendre à en rencontrer des variantes chez les sauvages, demeurés à leur primitif état de sauvagerie. C'était très fréquemment à des crocodiles ou à d'autres animaux redoutables, habitants des fleuves ou de la mer, que ces sacrifices étaient offerts; aussi ne faut-il pas s'étonner que dans la plupart des cas le dragon soit représenté vivant dans un lac ou sur le rivage de la mer, et qu'on le conçoive souvent comme le maître jaloux d'une source dont il se refuse à laisser couler les eaux, à moins qu'on lui livre la victime qu'il réclame. Peut-être même, et certaines cérémonies expiatoires qui ont persisté dans les traditions populaires tendraient à le faire croire, est-ce au lac, ou au fleuve ou à la mer, que le sacrifice était offert, et le dieu zoomorphique n'était-il que la représentation figurée de l'esprit des eaux. Mais ni les rivières ni la mer n'ont été conçues comme l'habitat exclusif des dragons et des autres monstres surnaturels, qui demeurent souvent aussi dans les cavernes et les *tumuli*. C'est d'ailleurs, d'après M. H., dans les sacrifices offerts aux animaux vivants, auxquels un culte était rendu, bien plutôt que dans les offrandes de victimes humaines à leurs images, qu'il faut rechercher l'origine de la légende.

M. H. passe ensuite (chap. XIX-XX) à l'examen de l'autre épisode légendaire dont l'étude fait l'objet de ce volume. C'est un incident qui se retrouve fréquemment dans les contes et les sagas que cette transformation du héros en une statue de pierre ou de marbre, ou un bloc de rocher, ou tout au moins une lutte, d'où il ne sort pas toujours vainqueur, avec un être surnaturel ou un sorcier doué de ce pouvoir magique. C'est tantôt par la parole qu'il s'exerce, tantôt par le contact avec un des cheveux de la magicienne, tantôt par un coup dont elle frappe celui qu'elle veut changer en pierre, tantôt par le regard. Tres souvent la transformation en un rocher ou une statue de pierre est le résultat de la violation d'un tabou, parfois aussi de la vengeance divine, ou d'une malédiction. M. Hartland rattache les diverses légendes qu'il analyse, comme à leur origine commune, à cette croyance au mauvais œil et à la fascination que depuis plusieurs années M. J. Tuchmann étudie si magistralement dans *Mélusine*.

Dans le dernier chapitre (chap. XXI), il expose les conclusions auxquelles l'ont amené l'examen comparatif des contes et des sagas qu'il a réunis. Il constate que, si les divers épisodes qui constituent la légende de Persée se peuvent rencontrer isolément dans le monde entier, à l'exception toutefois de l'épisode de la délivrance d'Andromède, la légende elle-même, c'est-à-dire l'enchaînement en un tout défini de ces épisodes, n'a qu'une aire de diffusion limitée, encore qu'extrêmement vaste; on la retrouve en Europe, en Asie et dans l'Afrique du Nord. Les versions populaires ne dépendent pas de la légende classique, elles n'en sont pas des variantes altérées et déformées, certains des traits qui les caractérisent, l'intervention par exemple des animaux secourables, nous font remonter à un état de civilisation beaucoup moins avancé et à coup sûr plus ancien que celui où la « saga » grecque a pris la forme sous laquelle

elle nous est parvenue. Elle n'a trouvé place dans la littérature classique qu'à une époque où les Grecs et les Romains étaient parvenus à un degré de culture très élevé : une sorte de sélection, résultant du développement rapide du goût artistique en Grèce, a éliminé et fait disparaître les formes les plus grossières de la légende ; mais des allusions, des traits épars dans les auteurs classiques nous fournissent la preuve que ces versions moins poétiques et plus brutales existaient, elles aussi, en Grèce. Presque toutes les variantes populaires que nous possédons sur ce thème, qu'il s'agisse de contes ou des « sagas », ont donné place à l'incident capital du gage de vie (*life-token*), qui ne figure point dans la version classique, et l'épisode de l'imposteur, qui est absent, lui aussi, de la légende de Persée, se retrouve dans la plupart des contes qui appartiennent à ce type.

M. H. a joint à son livre une nouvelle liste d'ouvrages utilisés au cours de son travail, aussi riche et aussi précieuse pour les folk-loristes que celle qui accompagnait le premier volume.

Il donne en appendice quatre tableaux qui faciliteront beaucoup les recherches : 1° un tableau des versions où apparaissent des animaux secourables ; 2° un tableau des versions où des armes magiques sont données au héros pour lui permettre de mener à bien sa difficile entreprise ; 3° un tableau des versions où intervient l'incident de l'imposteur et où le véritable vainqueur emporte avec lui, en quittant le lieu du combat, une partie du corps de l'animal ou tout autre objet qui lui permettra de prouver qu'il est bien celui qui a triomphé du monstre ; 4° un tableau des versions où, avant de combattre le dragon, le héros s'endort auprès de la jeune fille ; les moyens divers par lesquels elle réussit à l'éveiller sont indiqués. Ces tableaux permettront de grouper et de classer beaucoup plus aisément les diverses formes sous lesquelles on rencontre la légende.

Le volume se termine par un index général très copieux et très soigneusement dressé.

Nous ne voulons point aujourd'hui discuter les conclusions de M. Hartland, dont nous nous proposons d'examiner en détail dans un prochain article les diverses théories.

L. Marillier.

G. H. Lamers. **Der Wetenschap van den godsdienst.** — Utrecht, Breyer

La Hollande est la patrie par excellence des manuels généraux d'histoire des religions. Quand elle ne fournit pas le manuel, elle en fournit du moins l'auteur, comme dans ce *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, dans la collection allemande des *Theologische Lehrbücher* de l'éditeur Mohr, qui est l'œuvre du professeur d'histoire des religions à Amsterdam, M. Chantepie de la Saussaye.

C'est que depuis nombre d'années la science de la religion figure sur les programmes des Facultés de théologie comme l'un des éléments essentiels des études universitaires, à double titre, soit comme histoire, soit comme philosophie des religions. Les besoins d'un enseignement aussi complexe ont provoqué les manuels. A côté des ouvrages plus connus en Europe parce qu'ils ont été rédigés ou traduits en des langues plus répandues que le hollandais, le manuel de M. Lamers, professeur à l'Université d'Utrecht, mérite d'être signalé. C'est celui qui a le plus le caractère de « manuel universitaire », c'est-à-dire de canevas destiné à être complété et développé par l'enseignement oral. L'auteur lui-même lui a donné comme sous-titre : *Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs* (fil conducteur pour l'enseignement supérieur).

Plus d'une fois déjà nous avons signalé dans les Chroniques de la Revue les fascicules de cette publication, à mesure qu'ils nous parvenaient. Ils paraissent, en effet, dans un Recueil de travaux relatifs à la théologie et à la philosophie publié par les professeurs Lamers et Cramer (*Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte*). Ce mode de publication a l'inconvénient d'entraîner de grandes lenteurs. Le manuel de M. Lamers comprend deux parties, historique et philosophique. Or le premier fascicule de la partie historique a paru en 1891, le septième et dernier seulement en 1896. Il est vrai qu'entre temps les trois premières livraisons de la seconde partie ont également été livrées au public.

La partie historique ou l'histoire des religions (*Geschiedenis der godsdiensten*), maintenant achevée, constitue un gros volume de 957 pages, terminé par un index dont il convient de féliciter l'auteur. Il comprend d'abord une longue introduction destinée à déterminer ce qu'est la religion, ce qu'il faut entendre par science des religions, quels sont ses rapports avec la théologie et de quelle manière cette science doit être traitée au point de vue chrétien. L'auteur examine ensuite quelles en sont les subdivisions, quel en est le passé, et il se préoccupe particulièrement de la place qu'elle occupe dans l'enseignement des Facultés de théologie hollandaises. Un premier chapitre a pour objet la Religion sans histoire et se subdivise en deux sections: 1° la religion chez les non-civilisés (Afrique, Amérique, Asie et Australie) ; 2° chez les demi-civilisés (Finnois, Mexique, Pérou). Le second chapitre est consacré aux religions des peuples qui sont en dehors de la sphère des purs Sémites ou Indo-Germains ; il comprend trois sections : la Chine, le Japon, l'Égypte. Dans le chapitre troisième, M. Lamers s'occupe des religions des Sémites : Sémites méridionaux ou arabes, septentrionaux de l'est (religions d'Assyrie et de Babylonie), septentrionaux de l'ouest (notamment des Phéniciens, des Philistins, etc.), enfin l'Islam. Avec le quatrième chapitre commence l'étude des religions des Indo-Germains, qui sont étudiés dans l'ordre suivant : Inde jusqu'à nos jours, Perses, Letto-Slaves, Celtes, Grecs, Romains et Germains.

L'auteur a laissé de propos délibéré en dehors de ce vaste cadre le Judaïsme

et le Christianisme. Il n'est pas le seul à avoir pratiqué cette exclusion. Elle me paraît fâcheuse. L'un des principaux avantages de l'histoire générale des religions est de nous apprendre que le Judaïsme et le Christianisme ne sont pas nés et ne se sont pas développés en dehors des conditions générales qui régissent le développement de toutes les autres manifestations de l'activité religieuse de l'esprit humain. Il est fâcheux, à mon sens, de continuer à leur faire faire bande à part, quelque opinion que l'on puisse avoir d'ailleurs au sujet de la supériorité spécifique de ces deux religions. En outre, ni le Judaïsme ni le Christianisme ne se peuvent comprendre si l'on ne tient compte de l'apport qu'ils ont reçu des autres religions. Assurément le champ ouvert à l'historien des religions est déjà bien assez vaste sans qu'il se risque encore sur les terres juives ou chrétiennes. Mais il ne s'agit pas dans un manuel général d'histoire religieuse de donner autre chose qu'une esquisse sommaire de leur développement, en s'arrêtant de préférence aux périodes où l'une et l'autre de ces deux religions ont été en contact avec des influences religieuses ou philosophiques venues du dehors. Un manuel de ce genre — il faut bien le reconnaître — ne peut être dans la plus grande partie de son contenu qu'une œuvre de seconde ou même de troisième main ; le même homme ne saurait être spécialiste en tout. Du moment qu'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi il tiendrait à l'écart les deux religions qui, pour notre évolution religieuse européenne, sont les plus importantes, à moins que ce ne fût pour des raisons d'ordre dogmatique qui ne seraient pas à leur place dans un ouvrage scientifique.

Les trois fascicules déjà publiés de la partie philosophique du Manuel traitent des systèmes de philosophie religieuse modernes, de la religion et des phénomènes religieux, de la psychologie religieuse. Il restera encore à traiter la Métaphysique religieuse. Cette seconde partie est une véritable encyclopédie religieuse, où l'auteur est amené à toucher à toute sorte de questions morales, philosophiques, voire même politiques et sociales. Nous ne pouvons pas le suivre sur ce terrain. Il suffira de dire que l'attachement très sincère pour le christianisme traditionnel ne l'empêche pas de témoigner d'une grande largeur d'esprit et qu'il ne se départit jamais du ton de la discussion libre et impartiale.

Jean Réville.

Grützmacher. **Pachomius und das ælteste Klosterleben.** — Fribourg, Mohr; in-8 de 141 pages.

On lira avec intérêt le travail de M. Grützmacher sur saint Pakhôme et les origines du monachisme chrétien en Égypte. L'auteur a tiré profit des documents coptes et arabes mis à la disposition des historiens par M. Amélineau dans le tome XVII des *Annales du Musée Guimet,* et cherche à compléter la

critique de ces textes telle que l'a donnée le traducteur français. Il admet que la tradition orale sur la vie et les instructions de saint Pakhôme fut mise par écrit peu de temps après la mort de ce saint homme, mais que cette rédaction première fut l'objet de retouches différentes, soit dans le texte copte en dialecte thébain, soit dans le texte arabe, où l'on en retrouve cependant les versions les plus anciennes.

L'étude des sources est la partie la plus délicate d'une pareille étude. Elle a été renouvelée par l'apport des textes égyptiens qui sont évidemment antérieurs à ceux des historiens grecs et latins et aux *Vitae* étudiées par les Bollandistes. M. Grützmacher dépend de M. Amélineau dans l'utilisation de ces documents coptes et arabes ; il opère sur les traductions françaises et non sur les originaux. Sous réserve des corrections qu'une nouvelle étude de ces originaux pourrait apporter à la traduction existante, la critique exercée par M. G. paraît judicieuse.

Un second chapitre est consacré à la chronologie de la vie de saint Pakhôme. Il place sa mort en l'an 345, donc en la même année que M. Krüger avait déjà proposée (*Theol. Littzeitung*, 1890, p. 620 sqq.), mais il arrive à ce résultat par des calculs différents qui ne nous paraissent pas reposer sur des interprétations bien assurées des concordances entre certains événements de la vie de saint Athanase et certaines dates de la vie de Théodore, l'un des successeurs de Pakhôme (cf. pp. 26-29).

Dans les chapitres suivants nous nous trouvons sur un terrain plus solide. L'auteur y décrit la jeunesse de Pakhôme, reclus aupres d'un temple de Sérapis avant de devenir chrétien, ermite ou plutôt rattaché à une de ces colonies éphémères d'ermites chrétiens qui se groupaient autour d'un anachorète distingué, avant de devenir le fondateur de la vie monacale dans une maison commune, sous la direction d'un chef et d'une règle. Pakhôme fut dès l'abord convaincu de la supériorité de la vie en commun et consacrée au service les uns des autres sur l'individualisme anachorétique. Il se trouve être ainsi le véritable ancêtre du socialisme chrétien. De là pas mal d'opposition à son œuvre de la part du clergé. Tous les évêques ne furent pas capables, comme saint Athanase, de comprendre le parti que les chefs des églises pourraient tirer de ces armées spirituelles, casernées dans les monastères.

Un chapitre bien intéressant sur les miracles et les visions de Pakhôme et de Théodore résume quelques-uns des principaux épisodes que M. Amélineau a déjà exposés tout au long dans ses publications sur les moines coptes. Un autre nous fait connaître la théologie, assez pauvre, de ces premiers moines, chez lesquels l'angélologie, la démonologie, l'eschatologie jouent un rôle tout à fait prépondérant. Ici encore, comme en décrivant l'organisation de la vie monastique telle que l'institua Pakhôme, M. Grützmacher a utilisé, mais aussi mis au point, les analogies avec les représentations et les coutumes d'origine égyptienne que M. Amélineau a relevées avec une grande abondance. Mais il a su se garder

du danger de déduire des ressemblances de détail, accidentelles, que l'institution monastique chrétienne elle-même, qui se répandit bientôt dans toute la chrétienté, ait été une simple imitation de mœurs et de pratiques égyptiennes.

Jean Réville.

R. Basset. **Les Apocryphes éthiopiens : VII. Enseignement de Jésus-Christ à ses disciples et Prières magiques; — VIII. Les Règles attribuées à saint Pakhôme.** — (Paris, Librairie de l'Art indépendant; 1896, petit in-8 de 36 et 49 pages).

Deux fascicules nouveaux de la traduction des Apocryphes éthiopiens par M. René Basset ont paru depuis que nous avons annoncé *Les Prières de saint Cyprien et de Théophile* (t. XXXIII, p. 394). Le n° 7 offre moins d'intérêt que les précédents. Il comprend des textes magiques en grande partie incompréhensibles, et qui doivent être, au moins partiellement, des déformations de formules plus anciennes auxquelles ceux qui leur ont donné la forme actuelle ne comprenaient déjà plus rien eux-mêmes. On ne saurait s'en étonner; un texte magique est par nature incompréhensible; quand on le comprend, il cesse d'être magique et n'opère plus. Rien de plus plat que ces instructions qualifiées d' « enseignements de Jésus-Christ à ses apôtres ». Une vision de l'enfer, très sommaire et sans originalité, représente l'élément apocalyptique dans ce texte qui, si l'on pouvait lui assigner une date, n'aurait d'autre intérêt que de faire voir le degré prodigieux de niaiserie auquel les chrétiens d'Égypte ou d'Éthiopie ont pu arriver.

Le 8e fascicule nous ramène à ce saint Pakhôme dont nous venons de parler à propos du livre de M. Grützmacher. Après avoir résumé d'après cette publication récente et d'après M. Amélineau la biographie de Pakhôme, M. Basset traite dans l'Introduction des trois règlements de rédaction et d'ordre différents qui sont attribués par la version éthiopienne au fondateur du monachisme égyptien et dont sa plaquette contient la traduction. Le premier correspond aux deux paragraphes de l'*Histoire Lausiaque* consacrés par Palladius à la vie du saint et à celle de son disciple Aphthonios. Le second s'accorde, à quelques modifications près, avec le texte grec publié par Migne et par les Bollandistes. Le troisième n'a pas de contre-partie dans les rédactions grecque, latine, arabe ou copte. Il contient, outre quelques préceptes, le récit fort original d'une vision, dans laquelle Pakhôme voit cinq catégories de mauvais moines et cinq de bons moines, figurées par autant d'espèces animales. Cette troisième règle doit être la plus récente; l'emploi du mot purement éthiopien *mamhèr* au lieu de *abbâs*, semble dénoter qu'elle n'a pas été traduite comme les précédentes sur un original grec. La première, au contraire, que l'on retrouve chez Palladius, dans la *Vita* grecque traduite par Denys le Petit et dans la version arabe de la *Vie de Pakhôme* faite sur la rédaction thébaine, semble remonter à un texte

copte antérieur; c'est la plus ancienne. M. Basset ne pense pas avec M. Grützmacher qu'elle puisse remonter à Pakhôme lui-même sous la forme où elle nous est parvenue, parce qu'elle suppose la connaissance de l'alphabet grec, alors que Pakhôme ne savait pas le grec. Mais si la rédaction n'est pas de lui, il semble en avoir été tout au moins l'inspirateur.

Il est bien difficile de se prononcer en pareille matière. Cette règle reflète bien le libéralisme de Pakhôme en fait d'observances, mais l'encadrement du récit n'est évidemment pas de lui. La règle s'est modifiée, comme le prouvent les rédactions différentes qui en ont été conservées. Les textes qui nous en donnent des versions sont tous postérieurs à Pakhôme, et il est vraisemblable que le document initial lui-même contenait la règle telle qu'elle était au moment où il fut écrit plutôt que la règle première. Étant données les dispositions de Pakhôme, on peut, en effet, se demander si la rédaction d'un règlement n'a pas été primitivement le simple enregistrement de coutumes ou d'usages introduits par lui dans la pratique avant d'être formulés en préceptes théoriques.

Jean Réville.

Robert Falke. **Buddha, Mohammed, Christus**, Ire partie. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de vi et 211 pages.

M. R. Falke s'est proposé de tracer un parallèle entre les trois fondateurs des trois plus considérables religions de l'humanité; cette comparaison du Bouddha, de Mohammed et du Christ sera suivie, dans un second volume, d'une étude comparée sur la valeur même des religions fondées par eux. Le dernier chapitre du présent livre sert de transition entre les deux parties de l'œuvre, en donnant un aperçu de l'histoire des trois Églises qui se réclament de ces grands initiateurs pour propager dans le monde les religions dénommées d'après eux.

L'auteur déclare lui-même qu'il ne présente pas le fruit de recherches scientifiques originales. Dans son exposé du Bouddhisme il s'est inspiré de MM. Oldenberg, Köppen, Bastian, Neumann, etc. Il traite de Mohammed et de l'Islam d'après MM. Sprenger, Weil, von Kremer, Geiger, Pischon et autres. Aussi bien n'écrit-il pas pour les hommes de science; il a voulu faire œuvre de vulgarisation à l'adresse de tous les lecteurs cultivés qui désirent se faire une opinion sur la valeur respective des grandes religions de l'humanité et qui n'ont pas à leur disposition les éléments d'une appréciation personnelle.

L'entreprise est louable assurément. J'ai déjà mainte fois défendu l'utilité de ces travaux de vulgarisation pour lesquels les savants de profession témoignent trop souvent du dédain. Rien n'est, au contraire, plus difficile que de faire de bonne vulgarisation, et je sais peu de sujets plus dignes de tenter un homme instruit, ayant quelque esprit philosophique, que la comparaison de ces grands maîtres

de l'âme humaine qui ont marqué leur empreinte sur l'humanité plus profondément qu'aucun philosophe ou qu'aucun homme d'État. Mais encore faut-il aborder un pareil sujet avec toute la liberté de l'esprit philosophique, et non avec la conviction préconçue qu'il n'y a qu'une seule révélation divine, en Jésus-Christ. Sinon, au lieu de faire de l'histoire, on est amené nécessairement à faire de l'apologétique.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le livre de M. Falke pour constater qu'il s'est proposé d'écrire une glorification du Christ et de la religion chrétienne, bien plus qu'une étude impartiale sur le Bouddha, Mohammed et Jésus. C'est son droit, mais c'est aussi le droit de la critique de signaler ce caractère de son entreprise et d'affirmer que l'autorité d'une enquête dont la conclusion est ainsi établie par avance s'en trouve singulièrement affaiblie.

En huit chapitres M. Falke étudie successivement : les documents, les données historiques, les traditions relatives à la naissance et au développement des trois fondateurs, leurs doctrines et leur activité, leurs relations réciproques, leur mort, leurs caractères, et enfin les destinées sommaires de leurs trois églises. Les dernières pages témoignent que pour l'auteur l'avènement de l'empire allemand ne rentre pas moins dans le plan providentiel que la Réforme et l'incarnation même du Verbe. Le tout est écrit avec verve, d'un style clair, mais nous n'avons su y reconnaître ni l'esprit critique ni la méthode scientifique. C'est l'œuvre d'un ardent protestant et d'un bon patriote allemand, plutôt que d'un véritable historien.

Jean Réville.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION DES PEUPLES NON-CIVILISÉS ET FOLK-LORE

(*Fin.*)

Internationales Archiv für Ethnographie. Tome VIII, année 1895.

1° Dr H. Ten Kate. *Beitrage zur Ethnographie der Timorgruppe* (2e partie), pp. 1-15. — Ce mémoire se rapporte aux îles de Florès, de Timor et de Roti. La première partie qui a paru dans le tome VII, p. 242, se rapportait à l'île de Sumba. C'est la description d'une collection ethnographique. Les objets classés dans le douzième groupe se rapportent à la religion. Ce sont des tombes, des fétiches ou statuettes grossières, offertes en offrandes au mort, des fétiches ityphalliques, protecteurs des récoltes, des vases à offrandes, des idoles représentant des génies gardiens du village, des poteaux protecteurs des villages ou des maisons, surmontés de figures sculptées, de poules ou de coqs, des appareils magiques pour faire pleuvoir, des sortes de dais sacrés en forme de losanges (*Opferschirm*). Jacobsen relie l'usage de ces dais au culte du serpent surnaturel Naga. Il croit ce culte d'origine indienne. Pleyte (*Die Schlange in Volksglauben der Indonesier. Globus*, t. LV, nos 6 et 11). Wilken et Ten Kate, tout en reconnaissant que le mot de Naga est un mot sanscrit, regardent le culte du serpent comme un culte indigène dans l'archipel Indien.

2° S. K. Kussnezow. *Ueber den Glauben von Jenseits und den Totenkultus der Tscheremissen.* 1re partie, t. VI, 1893, pp. 409-415; 2e partie, t. VIII, 1895, pp. 18-23. — M. K. donne une description détaillée du séjour souterrain des morts. Il comprend deux régions distinctes, l'une éclairée par une lumière pareille à une lumière du jour, l'autre où règne une éternelle obscurité. Tandis que dans le séjour lumineux la vie des âmes est une continuation de la vie terrestre, qu'elles peuvent s'y livrer à leurs occupations habituelles, au contraire, dans l'autre séjour, l'obscurité rend toute activité impossible. Cette obscurité ne s'éclaire qu'à la flamme des cierges qu'allument les parents des morts le jour de la messe des âmes, ou plutôt qu'ils font bénir le jour où ils offrent aux âmes de leurs morts un repas funéraire. Les âmes, au moment où elles quittent le corps, subissent un interrogatoire devant un tribunal où siègent des dieux ou esprits funéraires, Tamuk-wai, Kjamat, etc. Après cet interrogatoire elles doivent s'engager sur un mince bâton, (chez les Tatares sur une épée tranchante),

qui forme une sorte de pont au-dessus d'un abîme profond, au fond duquel se trouve un chaudron plein de soufre et de poix en ébullition. Ceux dont la conscience est pure subissent l'épreuve sans encombre, mais les méchants, étourdis par les vapeurs sulfureuses, tombent infailliblement dans l'abîme et bouillissent dans le chaudron jusqu'à ce qu'ils aient expié leurs fautes. Ils sont relégués ensuite dans le séjour sombre. Les Tchérémisses ne considèrent du reste comme coupables que les actes qui causent à autrui un dommage direct. Les âmes peuvent en liberté se promener sur terre pendant la nuit de la Semaine Sainte à la Pentecôte. Le Kjamat peut du reste accorder de temps à autre à certaines âmes l'autorisation de revenir voir leurs parents. Les morts reçoivent un culte qui consiste surtout en offrandes d'aliments. A côté des âmes, les Tchérémisses reconnaissent l'existence de diverses classes d'esprits : le Pujursch-Jumo qui veille sur la vie humaine ; l'ange de la mort, Asyren, qui tue les hommes à l'heure fixée par Dieu, etc. C'est à l'action des mauvais esprits que sont attribuées le plus souvent les maladies ; parfois aussi elles sont causées par les maléfices de sorciers. Quelle que soit leur origine, elles sont toujours justiciables d'un traitement magique que M. K. décrit longuement. Dès qu'un homme a rendu le dernier soupir, les Tchérémisses éprouvent la plus vive terreur de sa présence. Le cadavre est considéré comme impur et on évite tout contact inutile avec lui. Autrefois on transportait les morts jusqu'à l'heure de l'enterrement dans une hutte hors du village.

J. G. Riedel. *Alte Gebrauche bei Heirathen, Geburt und Sterbefallen bei den Toumbuluh. — Stamm in der Minahassa (Nord Selebes)*, pp. 89-109. — M. R. décrit des rites magiques en usage pour éloigner les esprits méchants lors de la célébration du mariage. Il publie les prières adressées aux esprits et spécialement aux esprits des ancêtres (*Empungs*) afin d'obtenir leur protection pour les nouveaux époux. Les cérémonies même du mariage consistent essentiellement en repas rituels. Lors de la grossesse, entre le quatrième et le cinquième mois, dès que la jeune femme « se sent être deux », une nouvelle cérémonie est célébrée qui consiste encore essentiellement en invocations et en prières adressées aux âmes des ancêtres. Le *walian* (le membre de la tribu qui se charge spécialement, bien qu'il ne soit pas revêtu d'un caractère sacerdotal, de l'accomplissement de ces cultes familiaux) invite dès son arrivée les parents à se boucher les oreilles avec du coton, afin que les mauvais esprits n'y puissent pénétrer pendant la durée des cérémonies. Après qu'ont été prononcées les prières, (M. R. en donne le texte en langue indigène en même temps que la traduction), on sacrifie un petit poulet sur lequel on a récité des invocations rituelles, et on recueille son sang dans un bassin. S'il coule en ligne droite l'enfant sera un fils ; s'il fait des méandres sur le fond du bassin, ce sera une fille. Pour connaître la destinée de l'enfant, on consulte le foie de la victime. Le *walian* remet alors à la mère une ceinture et un couteau qui ont joué un rôle dans toute la cérémonie et dont elle ne doit point se séparer jusqu'au jour de sa délivrance.

Le couteau écarte d'elle les mauvais esprits. M. R. donne, pp. 95-96, la liste des interdictions diverses auxquelles le père doit se soumettre pendant la durée de la grossesse de sa femme. Le mari quitte sa maison durant l'accouchement. Des formules magiques de protection sont prononcées pendant qu'il a lieu et des offrandes faites aux esprits. D'autres formules rituelles sont en usage lors de la section du cordon ombilical. Pendant le temps qui s'écoule jusqu'au rétablissement de l'accouchée, des prières sont dites et des cérémonies magiques accomplies pour assurer la santé et la vigueur de l'enfant; on consulte sur sa destinée le foie de poulets rituellement sacrifiés. Une fête religieuse est alors célébrée où l'on donne un nom à l'enfant, et, si c'est un fils, une nouvelle fête a lieu lorsqu'il atteint l'âge de cinq ou six mois. M. R. décrit assez longuement les rites funéraires en usage dans la tribu qu'il étudie. Dès que la mort est survenue on construit pour l'âme une petite maison qu'on munit de provisions. Si l'âme ne trouvait pas tout de suite une demeure, elle pourrait en effet commettre contre les vivants des actes d'hostilité. Dès que cette maisonnette est terminée on quitte la maison du mort. Les guerriers qui rendent visite aux cadavres ont soin pour éloigner les mauvais esprits de faire du bruit en frappant sur le sol avec leurs boucliers. Cinq ou neuf jours après l'enterrement, on se rend au lieu de sépulture, et on s'efforce d'effrayer l'âme par tous les moyens afin qu'elle se décide à quitter la terre pour l'autre monde et qu'elle n'ose plus errer parmi les vivants. On offre communément aux guerriers morts des têtes coupées afin que l'âme de la victime leur tienne compagnie dans l'autre monde. Les cérémonies funéraires consistant en danses, en offrandes et en prières, qui sont célébrées au cours du deuil dans la maison du mort, sont également décrites par M. R. Il indique aussi les rites qui marqueut la fin du deuil; ce sont surtout des rites de purification et en particulier des bains. Lors de la première récolte de riz qui est faite dans le champ d'un mort, on construit une petite maisonnette dans laquelle on dépose des offrandes.

G. W. W. C. Baron van Hoevell. *Einige weitere Notizen über die Formen der Gotterverehrung auf den Südwester und Südoster Inseln*; pp. 133-137. — M. V. H. donne, à propos d'une statuette provenant du pays des Negari Olihit (côte sud-ouest de l'île de Jam Dena ou Timor-laut), des renseignements sur les génies locaux, le culte du soleil et le culte des dieux domestiques dans cette région de l'archipel Indien. A l'île de Wetter il n'existe, dit-il, ni idole ni culte des âmes des morts, mais seulement un fétichisme qui coexiste avec l'adoration d'un être supérieur, Baibe-wavaki, qu'on invoque surtout dans les maladies. Les fétiches les plus révérés sont une vieille épée et une pointe de lance, (c'est un morceau de fer météorique) qui passent tous deux pour être tombés du ciel. M. V. H. publie la légende relative à leur origine. Ces deux fétiches servent à se procurer de la pluie. Il suffit pour cela de les frotter avec le sang des victimes qu'on a immolées en leur honneur dans un sacrifice solennel. S'il pleut trop, on peut arrêter la pluie en les blanchissant avec de la chaux. On

retrouve dans cette île des traces de la légende si répandue de la conception surnaturelle d'un dieu.

O. Frankfurter. *Träume und ihre Bedeutung nach einem siamesischen Traumbuch mitgeteilt*, pp. 150-153.

Dr C. Sapper. *Die Gebrauche und religiösen Anschauungen der Kekchi-Indianer (Guatemala)* pp. 195-207. — Les Kekchis sont chrétiens, mais ils sont restés attachés à la plupart de leurs anciennes pratiques et de leurs anciennes croyances. Le culte du dieu païen Tsultacca a persisté chez eux à côté de celui du Dieu chrétien. Dans les passages de montagnes où il y a une croix, les Kekchis invoquent le Dieu chrétien: dans ceux où il n'y a pas de croix, ils invoquent Tsultacca. Ils possèdent pour les deux cas des prières rituelles dont M. Sapper donne le texte et la traduction. Tsultacca est un dieu des bois, des eaux et des animaux. Il préside en réalité à la vie entière de la nature. C'est à lui qu'on s'adresse pour obtenir du gibier et aussi pour obtenir de bonnes récoltes de maïs. Il a sous sa protection tous les travaux agricoles, et c'est lui qui cause des tremblements de terre et les inondations, lui aussi qui est le maître de l'éclair. Il habite le plus souvent au fond des cavernes et a pour serviteurs les serpents qu'il emploie à châtier les péchés des hommes. On lui fait des offrandes de résine de copal qu'on brûle sur de petits autels en son honneur. Son rôle est beaucoup plus important que celui du Dieu chrétien, auquel il est cependant subordonné. A côté de leur culte à tous deux existe aussi le culte du soleil. M. S. donne également des détails sur les voyages de l'âme après la mort. On place dans les tombes tout un approvisionnement d'objets qui doivent servir à l'âme le long de sa route vers l'autre monde. Les Indiens ne mettent pas d'aliments dans la tombe, parce qu'ils croient que les âmes sont dépouillées dans l'autre vie de leur corps terrestre et qu'en conséquence elles ne prennent plus de nourriture terrestre. Ils croient que Tsultacca donne aux morts des aliments, mais ils ne savent pas en quoi ils consistent. Malgré cette idée, on offre aux morts dans les maisons des repas funéraires le jour de la Toussaint. Ces Indiens croient que les âmes doivent refaire tous les voyages que les corps qu'elles animaient ont fait de leur vivant. Durant ce temps elles sont les sujettes de Tsultacca. Elles se rendent alors auprès du Dieu chrétien (Kacvua Cruz) pour expier leurs péchés. Les Indiens considèrent les fautes qu'ils ont commises comme une sorte d'avance, prise par eux, une sorte de dette qu'ils ont contractée et qu'il leur faut payer par leur travail personnel. Aussi les âmes abattent-elles des arbres, travaillent-elles la terre, etc., jusqu'à ce que leurs dettes soient entièrement acquittées. Elles peuvent alors s'installer sous la véranda et écouter la musique que les anges font à Dieu dans l'intérieur de la maison avec des harpes, des violons et des guitares. M. S., entre autres superstitions, rapporte que les Kekchis plument bien les petits oiseaux, mais ne les vident point; ils vident les animaux de plus grande taille; mais après avoir nettoyé les intestins, ils les mangent dans la conviction que, s'ils jetaient quelque partie de l'animal

qu'on puisse manger, Tsultacca ne leur accorderait plus de gibier à l'avenir. M. S. donne aussi quelques détails sur les conceptions et institutions sociales de ces Indiens. Ils considèrent le mariage comme un contrat de vente. M. S. publie le texte et la traduction des prières en usage chez les Kekchis à la suite de son mémoire (pp. 207-215).

J. WALTER FEWKES. *Provisional list of annual ceremonies at Walpi*, pp. 215-236. — M. F. publie le calendrier religieux des Indiens Tusayans de Walpi. Il indique les cérémonies qui ont lieu à chaque époque de l'année et leurs relations avec les divers phénomènes astronomiques et météorologiques. Le mémoire se termine par un index bibliographique de ses publications antérieures où sont décrites les cérémonies, dont il s'efforce d'établir ici la chronologie annuelle.

H. DEHNING. *Die Volksanschauung betreffs einiger erratischer Blöcke in der Provinz Hannover*, p. 245.

Globus; illustrierte Zeitschrift für Lænder- und Volkerkunde, vereinigt mit der Zeitschrift « Das Ausland ». 1895, t. LXVII.

LEHMANN FILHES. *Islandischer Hexenspuck im 17. Jahrb.*, pp. 12-14.

C. M. PLEYTE WZN. *Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Battaks*, pp. 69-72 (c'est la suite d'un mémoire paru dans le *Globus*, 1891, t. LX, nos 19-20). — M. Pleyte publie une légende relative à l'institution du *Parmanuhon*. C'est une cérémonie en usage chez les Battaks de la côte ouest, dont il donne une inscription détaillée. Voici en quoi elle consiste essentiellement. On met dans une corbeille à riz, au fond de laquelle est placée une écuelle à riz peinte, une poule à laquelle on a coupé le cou. On l'y laisse mourir, et on tire des présages de la position qu'occupe l'animal au moment de sa mort. On a recours au *Parmanuhon* spécialement pour retrouver des objets perdus, mais on l'emploie aussi pour savoir si un malade guérira ou si une guerre aura une issue heureuse.

M. N. VON STENIN. *Die Kalmucken im europäischen Russland*, pp. 85-91. — Ce mémoire contient des détails sur les rites du mariage (*eine reine Kaufehe*), la constitution de la famille, les cérémonies en usage lors de la naissance, les rites funéraires.

D. P. H. BRINCKER. *Zur Pyrolatrie in Süd-Afrika*, pp. 96-97.

M. SARTORI. *Die Sitte der Alten- und Krankentötung*, pp. 107-111 et 125-130 — M. S. étudie d'abord un premier groupe de causes qui ont pu donner naissance à la coutume de tuer les vieillards et les malades : la disette, l'encombrement produit par ceux des membres de la tribu qui sont devenus incapables de travailler, le dégoût de la vie. Il examine ensuite l'action des croyances superstitieuses ; les maladies sont attribuées dans la plupart des cas à l'action d'un esprit. Aussi le malade est-il un objet de crainte et les gens bien portants cherchent-ils autant que possible à éviter les contacts avec lui ou à se débarrasser de lui, de manière à empêcher l'esprit qui a causé la maladie de

produire de nouveaux ravages. C'est ainsi que s'explique la cruauté dont les sauvages font souvent preuve à l'égard des malades et surtout à l'égard de ceux qui sont atteints de maladies infectieuses, chez lesquels l'action des mauvais esprits se manifeste plus clairement. Le motif qui fait mettre à mort le vieillard ou le malade dont on n'espère plus la guérison, est souvent aussi le désir d'abréger ses souffrances et en même temps de permettre à l'âme de se rendre au séjour des morts qu'elle habitera désormais avant d'être encore tout à fait affaiblie. C'est une coutume fréquente de manger ceux qu'on a tués dans de telles circonstances au lieu de les enterrer. On est ainsi à l'abri de la vengeance possible de leurs âmes, en se les incorporant à soi-même, et en même temps on bénéficie de leur force vitale qui réside, suivant les croyances habituelles, dans les parties molles. M. S. termine son mémoire en décrivant le cérémonial en usage dans ces meurtres rituels et en indiquant l'évolution qu'a subie cette coutume et les survivances qu'on en peut encore retrouver.

A. H. Post. *Ueber die Sitte, nach welcher Verlobte und Ehegatten ihre gegenseitigen Verwandten meiden*, pp. 174-177.

Th. Achelis. *Die Stellung Tangaloa's in der polynesischen Mythologie*, pp. 229-231, 249-251, 270-272. — M. A. cherche à déterminer quelle est la place que doit occuper Tangaloa dans les généalogies divines de la Polynésie. Il étudie son rôle comme démiurge et retrace les conceptions diverses qu'on s'est faites de sa nature dans les différents archipels.

D. P. H. Brincker. *Heidnisch-religiöse Sitten der Bantu, speciell der Ova-Herero und Ova-Mbo*, p. 289. — M. B. décrit les mutilations d'origine religieuse que l'on retrouve chez les peuples Bantou. Les Ova-Héréro taillent dans les incisives supérieures un V renversé; les Ova-Mbo, un V dans les incisives inférieures. Il décrit aussi des cérémonies d'expiation en usage lorsqu'on a tué un homme ou un lion, et celles qui sont accomplies au moment d'une entrée en campagne.

Dr C. Steffens. *Negeraberglaube in den Südstaaten der Union*, pp. 321-322. — Superstitions relatives à diverses animaux et pratiques qui impliquent la croyance à la magie sympathique.

K. von den Steinen. *Die Schamakako-Indianer*, pp. 325-330. — Superstitions relatives aux maladies, (elles sont engendrées par de mauvais esprits); traitement magique des maladies; tabous alimentaires; rites funéraires et pratiques en usage pendant le deuil.

K. Rhamm. *Der heidnische Gottesdienst der finnischen Stammes*, pp. 341-350 et 361-368. — Étude sur les cultes finnois d'après l'ouvrage de Julius Krohn : *Suomen suvun pakanallinen jumalan palvelus* (1894). — Renseignements abondants sur les sanctuaires et les bois sacrés, les idoles, les cultes domestiques, les chants et formules magiques, les sacrifices et en particulier les sacrifices humains.

R. R. Kaindl. *Die Seele und ihr Aufenthaltsort nach dem Tode im Volksglau-*

ben der Rutenen und Huzulen, pp. 357-361. — Très important article sur la conception que les Ruthènes et les Houzoules se font de l'âme, sur son voyage vers l'autre monde, sur les aliments qu'on dépose pour elle dans la tombe, sur les provisions qu'on lui confie pour les membres de la famille morts plus anciennement, sur la forme animale qu'elle revêt parfois et les offrandes qu'on lui fait. L'auteur donne de nombreux détails sur la destinée des âmes méchantes, condamnées à errer sur la terre, sans pouvoir trouver un lieu de repos, pendant une certaine période de temps, et sur le vampirisme; les Houzoules ont une tendance à croire que c'est à eux seuls, aux paysans, que Dieu a réservé son paradis; cette croyance trouve son expresssion dans la légende des Trois frères que publie M. K. en même temps que le très beau récit du voyage d'une âme vers le ciel. Cet article renferme aussi des renseignements sur l'idée que se font les Ruthènes et les Houzoules du ciel et de l'enfer, (pour les Houzoules, il y a deux enfers, un enfer brûlant et un enfer glacé pour ceux qui ont violé les règles du jeûne), et sur les croyances relatives aux étoiles et aux liens étroits qui unissent leurs destinées à celles des hommes.

Cons. Grube. *Die Indianer des Chanchamayo (Pérou)*, pp. 44-46. — L'auteur constate chez eux l'existence du culte du soleil. Ils croient à l'immortalité de l'âme et pense que l'âme du père survit chez ses enfants. Renseignements sommaires sur leurs fêtes religieuses.

— *Bemalte Totenschädel aus Oberösterreich und Salzburg*, pp. 90-91.

W. von Bulow. *Samoanische Sagen*, pp. 139-141, 157-159 et 365-368. — Légendes relatives à la création de l'homme, à la création des porcs, à la disposition des volcans et à l'atténuation de la violence des tremblements de terre aux îles Samoa, à l'abolition de la coutume de manger de la chair humaine par le roi Mahetoa, au dieu de la guerre, Nafanua, au lieu de réunion des âmes des morts, au culte de Mahetoa pour le hibou, à la grande sécheresse (c'est un mythe analogue aux mythes diluviens), etc. Dans le troisième article, il y a un bon résumé (pp. 366-367) des principales conceptions religieuses des Samoans.

Krahmer. *Schädelamulette und die Trepanation der Schädel in Russland in alten Zeiten*, pp. 172-174.

W. Deecke. *Geologische Sagen und Legenden*, pp. 197-199 et 221-224. — Travail intéressant sur les interprétations mythiques qu'ont ordonnées des principaux phénomènes géologiques les traditions des divers peuples.

D. P. H. Brincker. *Das Zaubergift der Bantu*, pp. 210-211.

Iguchi. *Wenig bekannte japanische Hochzeitbraüche*, pp. 270-272.

H. Seidel. *Die Ephe-Neger*, pp. 328-332. — Exposé rapide, et en grande partie d'après l'ouvrage classique d'Ellis : *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast of West-Africa*, des croyances religieuses des populations noires de la Côte des Esclaves. Le panthéon èpkè : Mawu, le démiurge; Khebiaso, dieu du tonnerre et de l'éclair; Legba, dieu de l'amour sensuel; Sapaian, dieu des feuilles; Dso, dieu du feu; Anyi-ewo, dieu de l'arc-en-ciel; Aisan, dieu des marchés, des places

des tours et des portes; Hoho, dieu protecteur des jumeaux; les dieux locaux et les dieux des tribus (*tribal gods*). M. Seidel donne de nombreux détails sur le culte de Legba. Il parle aussi assez longuement du dieu serpent *Danhgbi* et de son culte.

E. Schmidt. *Die Nairs der Malabar-Küste*, pp. 341-348. — Renseignements sur les coutumes en usage lors du mariage, pendant la grossesse, à la naissance, sur les rites funéraires, sur la constitution de la famille.

F. Tetzner. *Die Litauer in Ostpreussen*, pp. 368-371. — Note sur la survivance dans les superstitions et les coutumes populaires des Lithuaniens d'aujourd'hui de leurs anciennes croyances païennes.

Folk-lore. A quarterly Review of myth, tradition, institution and custom. Tome VI, 1895.

A. J. Evans. *The Rollright stones and their Folk-lore*, pp. 6-51. — M. Evans, après avoir décrit les monuments mégalithiques de *Rollright* (Oxfordshire), passe en revue les diverses légendes qui s'y sont attachées. Les pierres dressées, disposées en cercles sur le sommet de la colline, sont regardées comme l'armée d'un roi, qui a été changé en pierre avec ses compagnons par une sorcière qui se transforma elle-même en sureau; le grand menhir situé en dehors du cercle et qu'on appelle *King's stone*, c'est le roi lui-même. Lorsqu'on coupe un morceau de ce sureau magique le soir de la Saint-Jean, il saigne, et le roi remue la tête, parce que le charme qui le tient captif est momentanément rompu. M. E. rappelle à ce propos les superstitions diverses qui s'attachent, dans les traditions germaniques, au sureau qui était considéré anciennement comme un arbre dieu.

Toutes les nuits les fées dansent autour de la pierre du roi; la possession d'un éclat de cette pierre porte chance, mais il est dangereux de frapper soi-même ces blocs de rochers ou de les malmener de quelque manière. Tout l'emplacement qu'ils occupent est du reste considéré comme sacré. Toutes les nuits la pierre du roi et celles qui forment un dolmen, connu sous le nom des *Whispering Knights*, descendent de la colline pour aller boire à une source voisine, et, à minuit, les pierres disposées en cercle redeviennent pour un instant des hommes et dansent dans les airs en se prenant par la main. On ne peut réussir à les compter, alors même qu'elles sont plantées dans le sol et immobiles. La table du dolmen des *Whispering Knights* a été, suivant une tradition, descendue dans la vallée pour faire un pont sur un ruisseau, mais chaque nuit elle quittait le ruisseau et on la retrouvait au matin dans la prairie. On se décida à la reporter à la place qu'elle occupait autrefois. Ce dolmen est doué d'un pouvoir prophétique et les jeunes filles viennent le consulter. M. E. rapproche ces diverses légendes des légendes parallèles qu'on retrouve en plusieurs pays et en particulier des légendes celtiques et germaniques. Il estime que les monuments mégalithiques sont essentiellement des monuments funéraires, et qu'ils doivent leur caractère sacré à ce qu'on les a considérés comme les demeures ou

même les incarnations des âmes des morts. Les pierres disposées en cercle représenteraient et incarneraient les victimes humaines immolées au mort enseveli dans le dolmen. M. E. explique le nom que portent les mégalithes et les deux villages voisins : *Rowldrich*, *Rollright*, en ramenant ce nom à *Rolandrych*, c'est-à-dire le domaine ou le royaume de Roland. Il rapproche ces monuments des colonnes de Roland (*Rolandsaule*) qu'on trouve dans une partie de l'Allemagne du Nord et en particulier dans la Basse-Saxe et la marche de Brandebourg. Ce nom de Roland a été attaché par les Saxons d'Angleterre à ce vieux monument celtique qui leur paraissait ressembler aux grossières images de pierre des anciens dieux germaniques, que la conquête franque et l'introduction du christianisme avaient transformées en colonnes de Roland, c'est-à-dire en colonnes portant l'effigie d'un chevalier tenant une épée nue, et qui étaient le symbole des villes libres dépendant directement de l'empereur. Les mêmes superstitions s'attachent du reste à ces monuments qu'aux mégalithes de l'Oxfordshire.

T. WATTERS. *Some Corean Customs and Notions*, pp. 82-84. — M. W. rapporte certaines superstitions coréennes relatives aux moyens de se préserver des douleurs dans les jambes, (passer le 14 et le 15 du 1er mois de chaque année trois ponts de Seoul à la suite ; ce sont trois ponts particuliers), et à ceux de prolonger et d'assurer sa vie contre tout risque de mort pendant dix ans, en fabriquant de petites images de paille que l'on habille, où l'on enferme autant de pièces de cuivre que l'intéressé a d'années et qu'on abandonne sur la voie publique ; mais pour pouvoir recourir à ce moyen, il faut être né sous l'étoile « Jen » ou « Man » ; ces images doivent être faites le 14 du 1er mois de l'année. La petite vérole est attribuée à l'action d'un démon malfaisant. Quand un enfant meurt de la petite vérole, son corps enveloppé de paille est attaché au mur de la ville ou à un arbre ; on pense qu'il y a chance que l'esprit qui l'a abandonné y rentre et le ranime. M. W. donne aussi des détails sur les présages que tirent les Coréens de l'aspect qu'offre la lune le 15 du 1er mois. C'est le jour spécialement consacré au culte des ancêtres ; au repas rituel qui a lieu ce jour-là, le plus jeune membre de la famille doit boire le premier, cela le préserve pour un an des maux d'oreilles. L'auteur passe enfin en revue les croyances relatives aux diseurs de bonne aventure, aux chiromanciens, aux exorcistes et aux sorciers.

Notes sur la religion populaire, les coutumes et le folk-lore de l'Inde septentrionale réimprimées des *North Indian Notes and Queries* (pp. 95-101, 207-212, 407-411.

W. WOLLASTON GROOME. *Suffolk Leechcraft* (pp. 117-127). — Recueils de recettes médicales magiques en usage dans le comté de Suffolk. Il convient de relever le traitement de la hernie qui consiste à faire passer l'enfant qui en est atteint à travers un jeune frêne qu'on a fendu en deux, et le transfert à un animal, à un chat par exemple, de la maladie dont on souffre ; la cure du goitre par l'application rejetée de la main d'un mort, et tout un ensemble de pratiques

qui se rapportent à la magie sympathique. M. G. donne aussi quelques détails sur la sorcellerie et sur les présages de mort.

A. E. Crawley. *Taboos of commensality*, pp. 130-144. — Étude sur les règles qui interdisent chez les peuples non civilisés, à des personnes de catégories différentes, de participer aux mêmes aliments. Le principe de tous les « tabous » sociaux, c'est l'idée que toutes les propriétés dangereuses ou déplaisantes qui appartiennent à un être que l'on redoute, que l'on méprise ou que l'on a en dégoût, peuvent vous être communiquées par simple contact avec lui. Les sauvages ne veulent point goûter aux aliments que les Européens ont touchés; il est interdit aux hommes des classes inférieures de manger dans un vase qui a servi aux chefs; on ne peut, à Samoa, prendre aucune nourriture dans une maison où il y a un cadavre, les non-initiés ne peuvent boire à la même coupe que les sorciers; d'une façon très générale, les chefs se cachent pour manger et pour boire, ils mettent aussi leurs aliments et leurs breuvages à l'abri des contacts impurs et des maléfices dangereux. C'est la même raison qui fait prononcer des incantations magiques sur ce que l'on doit manger avant de commencer un repas.

R. C. Maclagan. *Notes on folklore objets collected in Argyleshire*, pp. 144-161. — Superstitions relatives à l'envoûtement (*Corp chre* ou *Corp chreadh*, corps d'argile ou cadavre); survivances des cultes agricoles (*cornmaiden*, esprit du blé); charmes pour se préserver du mauvais œil (*snaim* ou amulette à trois nœuds); divination au moyen des omoplates de mouton; emploi des bas ou des grains de blé placés sous la tête pour provoquer les rêves; recettes magiques pour guérir le mal de dents et faire tenir les vaches tranquilles, tandis qu'on les trait; divination au moyen de la jarretière, etc.

Rev. M. Mac Phail. *Traditions, customs and superstitions of the Lewis*, pp. 162-170. — Traditions relatives à la formation des Hébrides. C'est un morceau de la terre de France que les Northmen ont emmené avec eux en Scandinavie, attaché à leurs vaisseaux avec un câble fait de chanvre, de laine, de cuir et de cheveux de femme. Mais les tempêtes détachèrent de cette île flottante un premier fragment, c'est l'Irlande, et le reste s'émietta pour former l'archipel des Hébrides, l'île Lewis et les îles adjacentes. Sacrifice d'un mouton ou d'une chèvre au bord de la mer pour obtenir bonne pêche, (le sang de la victime était versé dans la mer); libations d'ale, brassée par les femmes, au dieu marin Shoni pour obtenir de lui que la mer soit libérale en goémon d'épave (on invoque saint Brianuilt dans le même but); divination au moyen d'une omoplate de mouton; traitement de l'épilepsie et des maladies du bétail par le sacrifice d'un coq noir; recette magique pour guérir le mal de dents; superstitions relatives aux fées; coutumes funéraires; le pont du ciel et les animaux qui le défendent, etc.

W. H. D. Rouse. *Notes from Syria*, pp. 172-175. — Les arbres sacrés et le culte des arbres; les cairns; le mauvais œil; recettes magiques pour guérir

les morsures des scorpions, recettes contre la stérilité ; usage de l'exorcisme contre les maladies.

J. P. Lewis. *Folk-lore from North Ceylon*, pp. 176-185. — Superstitions relatives aux charmes et à la sorcellerie.

W. E. T. Morgan, pp. 202-204. — Incantations en usage dans le Shropshire pour la guérison des blessures et des maladies.

Miss G. M. Godden. *The sacred marriage*, pp. 225-234. — Addition à un mémoire de l'auteur publie dans le tome IV de *Folk-lore*, p. 142, et qui a trait aux rites religieux où était célébré le mariage d'un dieu avec un arbre et aux coutumes nuptiales où trouvait aussi place ce mariage du fiancé ou de la fiancée avec un arbre ou une plante.

J. E. Crombie. *Shoe-throwing at Weddings*, pp. 258-281. — L'auteur explique la coutume de jeter de vieilles chaussures aux mariés le jour des noces par le désir de leur donner à ce moment grave de leur vie un surcroît de force et de vitalité ; un peu de la vie de ceux qui ont porté les chaussures reste attaché à ces chaussures et se communique aux mariés. C'est un exemple de plus du caractère contagieux qui appartient à toutes les qualités dont est doué un être et en particulier à sa force ou à sa faiblesse. La chaussure a avec la vie de celui qui la porte, avec sa force, une liaison particulièrement étroite, d'après les croyances populaires.

Charles J. Billson. *Folks-songs comprised in the Finnish Kalevala*. pp. 317-352.

W. A. Craigie. *Donald Ban and the Bocan*, pp. 353-358. — Très curieuse histoire de lutin.

The witch-burning at Clonmel, pp. 373-384. — Compte rendu détaillé du procès criminel intenté à plusieurs paysans du comté de Tipperary qui avaient en mars 1895 torturé et mis à mort la femme Bridget Cleary qu'ils accusaient d'être une sorcière ou qu'ils considéraient plutôt comme un changelin substitué par les fées à la véritable Bridget Cleary.

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. Nous avons déjà reproduit dans notre précédente Chronique le programme des conférences qui se tiennent, pendant l'année 1896-1897, à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études. Nous complétons ces indications en notant sur les programmes des autres établissements d'enseignement supérieur les cours et conférences auxquels l'histoire religieuse est directement ou indirectement intéressée :

I. *Au Collège de France* : 1° Le cours déjà mentionné de M. *Albert Réville* sur l'Islamisme.

— 2° M. *Jacques Flach* étudie les Coutumes et les Institutions des peuples de l'Océanie.

— 3° M. *Cagnat* étudie la Topographie antique de la ville de Rome et commente les principales inscriptions romaines découvertes depuis deux ans en France et à l'étranger.

— 4° M. *Foucart* explique les Inscriptions grecques relatives aux premiers Ptolémées et les inscriptions les plus importantes pour l'histoire d'Athènes au IVe siècle.

— 5° M. *Clermont-Ganneau* explique les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, en particulier les inscriptions nabatéennes, et étudie divers monuments sémitiques récemment découverts.

— 6° M. *Maspero* continue l'étude des Textes relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte et l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes.

— 7° M. *Philippe Berger* explique les Livres de Samuel et traite de l'état de la Palestine avant la conquête hébraïque.

— 8° M. *Barbier de Meynard* étudie la Poésie arabe des deux premiers siècles de l'hégire et commente le Livre des Chansons (Aghany).

— 9° M. *Rubens Duval* fait l'histoire de la Littérature syriaque et explique le poème de Jacques de Saroug sur Alexandre le Grand.

— 10° M. *Sylvain Lévi* expose la Théologie des Brâhmanas et explique les Jâtakas.

— 11° M. *Maurice Croiset* étudie le Mouvement des idées dans la littérature grecque, païenne et chrétienne, depuis Lucien jusqu'à Philostrate.

— 12° M. *Paul Tannery* étudie les Fragments des poésies orphiques.

— 13° M. *Thamin* expose l'histoire de la philosophie morale en France au XIXe siècle et étudie le Traité de Morale de Malebranche.

— 14° M. *Gaston Paris* étudie le Cycle de Guillaume d'Orange.

— 15° M. *A. Chuquet* explique le Nibelungenlied.

II. A la *Faculté des Lettres* :

— 1° M. *Brochard* expose la Philosophie de Platon.

— 2° M. *Boutroux* traite de Pascal.

— 3° M. *Collignon* étudie Olympie, les monuments et les fêtes.

— 4° M. *V. Henry* explique des textes védiques.

— 5° M. *Lafaye* explique la « Consolation à Helvia » de Sénèque.

III. A la *Faculté de théologie protestante* :

— 1° M. *Ménégoz* traite de l'histoire de la Dogmatique et explique l'Epître de Jacques.

— 2° M. *Sabatier* étudie l'Enseignement de Jésus et explique les Discours de Jésus.

— 3° M. *Ad. Lods* fait l'histoire de la Religion d'Israël à partir du Prophétisme et explique le Deutéronome.

— 4° M. *Stapfer* donne l'Introduction aux Épîtres de saint Paul.

— 5° M. *Bonet-Maury* expose l'Histoire de l'Église au XVIIe siècle et l'Histoire de l'Église grégorienne d'Arménie.

— 6° M. *Samuel Berger* enseigne l'Histoire de l'Église dans les trois premiers siècles.

— 7° M. *Jean Réville* expose l'Histoire de la littérature chrétienne depuis le commencement du IVe siècle et explique des textes relatifs au Montanisme.

— 8° M. *Allier* traite du Problème religieux au XIXe siècle.

IV. A la *Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études :*

— 1° M. *Roy* étudie les principales règles monastiques du moyen âge.

— 2° M. *Sylvain Levi* explique les lois de Manou.

— 3° M. *A. Meillet* explique des textes tirés de l'Avesta.

— 4° Le P. *Scheil* étudie la nouvelle inscription de Nabonide et explique des textes juridiques et religieux inédits de Abbou-Habba et de Telloh.

— 5° M. *Clermont-Ganneau* étudie les Antiquités orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, ainsi que l'Archéologie hébraïque.

*
* *

Publications récentes. Le cinquième *Annuaire* de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École pratique des Hautes-Études, pour 1897, a été publié au commencement de novembre. En dehors des renseignements

sur l'activité passée et présente de la Section, il contient une très intéressante étude de M. *G. Maspero* intitulée : *Comment Alexandre devint dieu en Egypte*, et une notice bibiographique sur M. *Joseph Derenbourg* par M. *A. Carrière*. M. Maspero montre comment les descriptions de la visite faite par Alexandre le Grand à Zeus-Amon dans l'oasis Libyenne, telles qu'elles nous sont rapportées d'après des témoins oculaires, s'accordent avec le cérémonial égyptien et semblent par conséquent être bien authentiques. Il rappelle par des exemples qu'il ne pouvait y avoir de rois légitimes en Égypte que s'ils étaient membres de la famille solaire, fils directs ou indirects d'Amon-Râ. Comme Alexandre, aux yeux des prêtres d'Amon, devait être reconnu comme roi légitime, puisqu'il était incontestablement le maître de l'Égypte, il devait donc appartenir d'une façon quelconque à la famille solaire. L'origine hellénique d'Olympias n'était pas un obstacle à ce qu'Amon pût s'unir à elle ; « le fait seul qu'Alexandre siégeait sur le trône de l'Horus des vivants était pour les prêtres une preuve suffisante que cette union avait eu lieu et que le fils putatif de Philippe et d'Olympias était en réalité le fils d'Olympias et d'Amon ». Alexandre devint donc dieu en Égypte naturellement et sans effort, par le seul jeu des institutions et par la seule vertu des croyances particulières au pays.

*
* *

La notice de M. Carrière sur *Joseph Derenbourg* que nous venons de signaler nous apprend que l'éminent talmudiste avait déjà conçu sur les bancs de l'Université le projet de publier un traité de ce Saadia Gaon qu'il considérait comme le père de la science juive. Ce ne fut qu'à la fin de sa longue et laborieuse carrière qu'il put réaliser ce projet de jeunesse, en entreprenant avec le concours de plusieurs orientalistes une édition complète des œuvres du savant exégète et commentateur du xe siècle. Nous avons signalé en 1893 l'apparition du premier et du sixième volume des *Œuvres complètes de R. Saadia ben Josef al-Fayyoumi* (t. XXVIII, p. 226 sq.). La suite de cette vaste publication parut un instant menacée quand la mort enleva Joseph Derenbourg avant qu'il eût pu mener l'entreprise à bon terme. Mais les collaborateurs qui lui avaient promis leur concours n'ont pas abandonné l'œuvre après la disparition du maître qui en avait été l'inspirateur. Une commission réunie en novembre 1895 à Paris, sous la présidence de M. Zadoc Kahn, grand rabbin du Consistoire central, décida de confier à M. Hartwig Derenbourg, professeur à l'École des Langues orientales et directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, le soin de présider aux destinées de cette grande édition. Le fils achèvera ce que le père avait si bien commencé. MM. Mayer Lambert et Broydé, anciens élèves de l'École des Hautes-Études, lui prêtent un concours actif. MM. Wilhelm Bacher, Moïse Bloch, J. M. Bondi, S. Fraenkel, J. Guttmann, A. Harkavy collaboreront à l'œuvre dans la mesure des engagements déjà pris. Dès maintenant le troisième volume a été publié chez l'éditeur Leroux. Il est l'œuvre de MM. Hartwig Derenbourg

et Mayer Lambert et contient la *Version arabe d'Isaeï*, accompagnée d'une traduction française.

*
* *

La *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet* s'est enrichie d'un très intéressant volume de M. *Émile Senart* : *Les Castes dans l'Inde. Les Faits et le Système* (Paris, Leroux; in-12 de xxii et de 257 p.). C'est la réimpression des études qui ont été justement remarquées dans la *Revue des Deux-Mondes*. M. Senart y a ajouté un Avant-Propos dans lequel il rattache l'histoire des castes de l'Inde telle qu'il la comprend aux idées générales qu'il professe sur le développement de la civilisation et de la religion dans l'Inde. La différence entre les conclusions de M. Senart et celles qui ont, ou plutôt qui avaient généralement cours, est résumée par lui-même en ces termes :

« Quelle est en raccourci la manière courante, je dis chez les mieux informés, d'en envisager les destinées (*i. e.* des castes)? L'existence n'en est pas mentionnée dans les hymnes védiques; elles n'étaient donc pas à l'époque où ils furent composés. La littérature des brâhmanas en montre les commencements. Après eux, les souvenirs de la légende épique ont gardé la trace contemporaine des modifications successives qui des quatre castes primitives ont dérivé l'état que constatent et consacrent les Livres des lois. C'est par des transformations ultérieures, par le relâchement des règles anciennes, que s'explique enfin l'écart qui s'accuse entre le témoignage des livres et l'aspect actuel du régime.

« J'arrive, pour ma part, à des conclusions singulièrement différentes. Si je vois juste, les castes n'ont jamais existé exactement telles qu'elles nous sont présentées dans les Dharmaçâstras, pas plus aux époques plus récentes que dans la période à laquelle correspondent les hymnes; aucune preuve, en revanche, ne nous force à admettre qu'elles n'aient pas existé dès les temps védiques, quoique dans une phase sans doute moins avancée de leur histoire... Entre les Hymnes et les Livres de lois, elles ont pu prendre d'elles-mêmes une conscience plus nette, développer logiquement certaines conséquences de leurs principes générateurs; elles n'ont pas été créées de toutes pièces. Ce qui est nouveau, entre les deux époques, c'est l'achèvement du système brâhmanique qui, jusque dans le présent, domine théoriquement tout l'édifice de l'hindouisme » (p. vi-viii).

Pour M. Senart, la caste s'est, dans ses diverses dégradations, substituée lentement au régime familial dont elle est l'héritière. Comme aucune constitution politique centralisatrice ne s'est dégagée, la classe sacerdotale, la seule qui ait un solide esprit de corps, use de son pouvoir moral pour affermir et étendre ses privilèges et pour établir, sous sa suprématie, une sorte d'ordre et de cohésion, en généralisant et codifiant l'état de fait en un système idéal qu'elle s'efforce de faire passer en loi. La caste se présente ainsi comme le prolongement normal des antiques institutions âryennes se modelant à travers les vi-

cissitudes que leur préparaient les conditions et le milieu dans l'Inde (voir t. XXIX de cette *Revue*, p. 59 à 63, le résumé des idées de M. Senart par M. Barth dans le dernier *Bulletin des religions de l'Inde*).

*
* *

M. *Edmond Stapfer*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié chez Fischbacher, le second volume de l'ouvrage intitulé : *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*. Nous avons déjà consacré un article au premier volume qui traite de « Jésus-Christ avant son ministère » (voir t. XXXII, p. 330 et suiv.). Depuis lors ce premier volume a été traduit en anglais et publié simultanément en Angleterre et en Amérique. Le volume que nous annonçons ici est intitulé : *Jésus-Christ pendant son ministère* (in-12 de xxxv et 352 p.). Un de nos collaborateurs en donnera prochainement une analyse détaillée. Le troisième volume ayant pour objet la mort et la résurrection de Jésus-Christ est en préparation.

*
* *

Les anciens élèves et les amis de M. *Gabriel Monod* lui ont dédié, à l'occasion de son élection à la présidence de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École pratique des Hautes-Études, un *Recueil d'études d'histoire du moyen âge* (Cerf et Alcan; gr. in-8 de 463 p.) renfermant un grand nombre de mémoires qui attestent la fécondité de son enseignement. L'histoire religieuse est intéressée aux suivants : Des immunités commerciales accordées aux églises du VIIe au IXe siècle, par *Imbart de la Tour*; Principes du pape Nicolas Ier sur les rapports des deux puissances, par M. *Roy*; La Pologne et le Saint-Siège du Xe au XIIIe siècle, par M. *Fabre*; La messe grecque de saint Denys au moyen âge, par M. *Omont*; Un nouveau récit de l'invention des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, par M. *Kohler*; Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique du moyen âge, par M. *Lefranc*; Les échevinages ruraux aux XIIe et XIIIe siècles dans les possessions des églises de Reims, par M. *P. Thirion*; Les prédications populaires, les Lollards et le soulèvement des travailleurs anglais en 1381, par M. *Petit-Dutaillis*; Un auteur de projets de croisades, Antoine Marini, par M. *Jorga*.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 4 septembre* : M. *Clermont-Ganneau* fait une étude critique sur des textes arabes relatifs à une ville de la Décapole, Gadara, comparés avec des textes de Pline le Jeune.

— *Séances des 11, 18 et 25 septembre* : M. *Clermont-Ganneau* fait des communications d'ordre géographique sur des fiefs, des apanages, des châteaux forts de Croisés en Terre sainte et sur diverses localités où se déroulèrent les luttes des Croisés avec les Musulmans.

— *Séance du 2 octobre* : M. *Clermont-Ganneau* entretient l'Académie de la patrie du prophète Élie.

M. *Oppert* présente une reproduction chromo-lithographique du manuscrit du Vatican nº 3773, contenant un *rituel Nahua*. Cette magnifique reproduction, due à la générosité du duc de Loubat, est d'autant plus utile que celle de 1840, faite par Aglio pour Lord Kingsborough, ne donne pas les pages dans l'ordre régulier, ainsi que l'établit M. del Paso y Troncoso, directeur du Musée de Mexico, dans une des brochures qui accompagnent la reproduction récente.

— *Séance du 9 octobre* : M. *Müntz* étudie les illustrations de la *légende de Virgile* au moyen âge par des artistes travaillant en France à la fin du moyen âge et dans les premiers temps de la Renaissance. L'amour malheureux de Virgile pour la fille de l'empereur de Rome est rapproché par eux de la légende d'après laquelle Aristole servit de monture à la belle Compaspe. Et les artistes qui illustrèrent les « Triomphes » de Pétrarque ont représenté Virgile, ainsi accoutré, au nombre des victimes de l'amour dans leurs compositions sur les triomphes de Cupidon, quoique Pétrarque ne l'eût fait figurer que parmi les chantres de l'amour. La même légende a été reproduite par des sculpteurs sur des édifices religieux et sur des tombeaux. On la trouve même sur le frontispice des Œuvres complètes de Virgile dans une édition parisienne de 1529.

M. *Paul Meyer* communique une notice de feu M. *Hauréau* sur quelques docteurs en théologie qui adressèrent une supplique à Philippe le Bel.

M. *Oppert* montre que les dates des éponymes annuels de Ninive, telles qu'il les a calculées, s'accordent seules avec la chronologie biblique. L'assassinat de Sennachérib par ses fils est du mois de janvier 680 avant J.-C.; l'abdication de son successeur Assar-Adon est du mois de mai 668.

— *Séance du 16 octobre* : M. *Delisle* communique une lettre de M. l'abbé Urseau annonçant la découverte de la tombe d'un évêque d'Angers au XIIᵉ siècle, Ulger. On y a trouvé la crosse, le sceau et l'anneau en or de l'évêque, le tout muni d'inscriptions.

— *Séance du 30 octobre* : M. *de Vogüé* communique diverses inscriptions : 1º Une inscription nabatéenne de Pétra relative à des fondations pieuses inscrites dans un registre spécial (maisons, jardins, etc.). Elles étaient placées sous la protection des dieux locaux : Dutara, Moutebah, Harisha. Cette inscription n'était connue jusqu'à présent que par une transcription défectueuse. — 2º La traduction d'une inscription syriaque trouvée sur la porte d'un baptistère chrétien du VIᵉ siècle par M. Waddington et par M. de Vogüé dans les ruines de Delhes, à une journée d'Alep. — 3º Diverses inscriptions grecques recueillies par le P. Jullien dans le Liban; l'une est dédiée au dieu Hadaranes par une vierge qui s'était privée de pain pendant vingt ans; une autre est dédiée à Jupiter Alexitychaeos = qui préserve des accidents.

— *Séance du 6 novembre* : M. *Alexandre Bertrand* lit une étude sur les *Druides et le druidisme*. Il cherche d'abord à établir que les superstitions at-

tribuées aux Druides sont antérieures à leur arrivée dans les Gaules. Elles sont en grande partie étrangères à leurs doctrines ; ils ont dû les subir. Le druidisme représente le groupement de forces intellectuelles et morales au sein de la barbarie, analogue aux abbayes irlandaises des ve et vi^{e} siècles ou aux lamaseries du Thibet. L'influence des communautés druidiques fut diminuée par l'invasion des tribus guerrières du groupe Kimro-Belge.

— *Séance du* 13 *novembre* (séance publique annuelle). M. *H. Wallon*, secrétaire perpétuel, lit une Notice historique sur la vie et les travaux de M. *Abel Bergaigne*, membre de l'Académie.

Parmi les sujets mis au concours nous relevons les suivants : A. *Prix ordinaire* pour 1899 : Étudier les vieilles épopées grecques autres que l'*Iliade* et l'*Odyssée*, particulièrement celles qui ont pu fournir des sujets, des incidents et des personnages à la tragédie. Rechercher ce que les poètes tragiques ont emprunté à ces poèmes et comment ils ont modifié les données qu'ils y trouvèrent. — B. *Prix Bordin* pour 1899 : 1° Iconographie des vertus et des vices dans l'Europe latine antérieurement à la Renaissance. — 2° Rechercher les sources de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine.

Le sujet suivant, déjà proposé pour le prix Bordin de 1896, est prorogé à l'année 1899 : Etudes sur les vies des saints traduites du grec en latin jusqu'au xe siècle.

— *Séance du* 4 *décembre :* MM. *Salomon Reinach* et *Giry* sont nommés membres de l'Académie. — M. *D. Comparetti* est élu correspondant étranger.

* * *

A la séance publique annuelle des cinq Académies, le 24 octobre, M. *G. Larroumet*, délégué de l'Académie des Beaux-Arts, a lu une communication intitulée : *Au théâtre de Bacchus*, où il a exposé les résultats des travaux de M. Doerpfeld, directeur de l'Institut archéologique allemand d'Athènes, sur l'organisation matérielle du théâtre grec et signalé les principales différences entre cette organisation telle que la révèle le théâtre de Bacchus du iiie siècle après Jésus-Christ, déblayé par les soins de la Société archéologique d'Athènes, et celle du théâtre à l'époque classique. M. Larroumet a commencé par rappeler comment le théâtre d'Athènes était une partie essentielle du culte de Bacchus.

M. *Dieulafoy*, délégué de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a lu une étude sur le *Prophétisme, ses origines et sa nature*. Distinguant les esprits éminents qui sont la gloire du prophétisme (Osée, Amos, etc.), des modestes représentants de l'armée prophétique, M. Dieulafoy montre que ces derniers, tout comme le roi Saül, présentent tous les caractères des désordres nerveux que l'on étudie aujourd'hui sous le nom de « Grande Hystérie ». « Durant leurs accès d'ivresse mystique, les initiés parcouraient le pays en longue file, en corde, pour employer l'expression biblique, hurlant, sautant, gesticulant en-

semble au son des cithares, des flûtes, des cymbales et des tambourins, prédisant l'avenir, devinant les pensées secrètes, parlant au nom de Dieu quand une illumination subite leur révélait sa volonté. Dans cet état ils s'exprimaient en une sorte de vers paraboliques et, si l'on en juge par les morceaux parvenus jusqu'à nous, il semble que leurs chants composés d'après des règles presque invariables alternaient et se répondaient, analogues à la strophe et à l'antistrophe des lyriques grecs. Outre l'agitation fébrile et le besoin de vociférer, outre l'exaltation religieuse et poétique, outre la véhémence et l'éloquence même des discours et le désir irrésistible de prêcher et d'annoncer l'avenir, l'inspiration prophétique avait pour caractères distinctifs l'éclat des yeux, les convulsions du visage et des membres allant chez certains, au dire de la Bible, jusqu'à l'apparence de la folie et, dans l'ordre moral, la malédiction des plaisirs innocents, l'horreur de la parure et des vêtements aux couleurs vives ». Après avoir expliqué les origines et les caractères distinctifs de ce prophétisme par les données de la pathologie moderne des maladies nerveuses, M. Dieulafoy allègue l'exactitude même de certains détails fournis par la Bible pour confirmer l'authenticité de passages dont la critique sacrée a contesté l'antiquité et la fidélité.

Nous nous bornons ici à rendre compte de ce mémoire sans entrer dans la discussion des idées émises.

ALLEMAGNE

A. Dieterich. Die Grabschrift des Aberkios (Leipzig, Teubner, in-8 de 35 p.). Nous avons déjà signalé la controverse entre M. l'abbé Duchesne et M. A. Harnack, au sujet de cette inscription d'Abercius que le premier tient pour chrétienne, le second pour païenne (t. XXXIII, p. 111). M. Dieterich vient à la rescousse pour appuyer, en la corrigeant, l'explication de M. Ficker reprise par M. Harnack. Pour lui, Abercius était membre d'une confrérie du culte d'Atys; il fut délégué à Rome pour assister au mariage entre la pierre noire symbolisant le dieu Elagabal et la Juno Caelestis de Carthage, que l'empereur Héliogabal fit célébrer avec pompe. L'inscription rappelle son voyage à Rome à cette occasion et les expressions auxquelles on a attribué un caractère nettement chrétien ou bien sont mal lues ou bien s'appliquent au culte d'Atys. La reproduction de cette inscription dans la Vie de saint Abercius dénoterait alors que la légende du saint se forma autour de l'inscription mal interprétée, au lieu que la légende puisse éclairer l'origine de l'inscription. La controverse prend ainsi des proportions beaucoup plus générales. Il ne s'agit plus seulement d'un épisode de la vie d'un saint, mais d'un exemple très caractéristique éclairant, d'une part, les analogies que le langage mystique païen du IIIe siècle présente avec la terminologie chrétienne, d'autre part, les origines des légendes de saints. Elle mérite à tous égards d'attirer l'attention des historiens de la religion.

*
* *

Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt L. Cohn et P. Wendland, t. I (Berlin, Reimer; in-8 de CXIII et 298 p.). L'édition depuis longtemps attendue des OEuvres de Philon par MM. Cohn et Wendland a commencé de paraître. Le premier volume est dû à M. Cohn. Elle comprend le traité *De opificio mundi*, les livres I-III *Legum Allegoriarum*, les traités *De Cherubim*, *De sacrificiis Abelis et Caini*, *Quod deterius potiori insidiari soleat*. L'ordre suivi est donc le même que dans l'édition Mangey, quoique les recherches modernes, notamment celles de M. Massebieau, aient définitivement établi que cet ordre n'est pas historique. Les éditeurs ont sans doute obéi à des raisons de nature pratique.

*
* *

L'éditeur Teubner a mis en vente le tome VI des *Œuvres de Josèphe* publiées par M. S. A. *Naber* (in-8 de LI et 374 p.; prix, 4 m.). La grande édition entreprise par M. Naber est ainsi achevée.

*
* *

M. *N. Bonwetsch* a publié dans les *Abhandlungen* de la Société royale des Sciences de Göttingen (nouvelle série, I, 3) et à part, chez Weidmann, à Berlin, une traduction allemande du *Livre d'Hénoch* slave dont MM. Charles et Morfill, d'Oxford, ont fait paraître une traduction anglaise que notre collaborateur, M. Ad. Lods, étudie plus haut. Il donne séparément les deux recensions slaves, assez différentes l'une de l'autre.

ANGLETERRE

M. J. *Rendel Harris* a publié chez Clay, à Londres: *Fragments of the commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (in-8 de VII et 101 p.). Avec la patience et l'érudition auxquelles il nous a de longue date habitués, l'auteur a réuni dans ce volume une série de fragments du commentaire original d'Ephrem sur le Diatessaron, qui ne subsiste plus que dans une version arménienne. Le grand intérêt de ce travail, c'est qu'il permet de retrouver dans les fragments du commentaire quelques passages authentiques du Diatessaron luimême.

— Le tome IV des *Studia biblica et ecclesiastica*, publiés à la Clarendon Press par des membres de l'Université d'Oxford, renferme une série de mémoires très intéressants: 1° Une conférence de M. *Hicks*, *S. Paul and Hellenism*, où il affirme plus qu'il ne prouve que la méthode suivie par l'apôtre est tout à fait hellénique; — 2° Un travail de M. *Ramsay*, *The Galatia of S. Paul*

and the Galatic territory of Acts, où l'auteur développe avec beaucoup de conviction la thèse énoncée jadis par M. Perrot que les Galates de saint Paul sont les chrétiens de la Lycaonie et de la Pisidie, parce que les limites variables de la province romaine de Galatie ont compris parfois ces territoires; — 3° Une étude de M. *Conybeare* sur des manuscrits arméniens des *Acta Pilati*; — 4° Une longue étude de M. *Watson, The style and language of S. Cyprian.*

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs au christianisme antique (fin) (analysés par M. *J. Réville*).

II. Périodiques relatifs aux religions des peuples non civilisés et au folk-lore (suite et fin) (analysés par M. *L. Marillier*).

III. Mythologie slave (analyse faite par *A. Dirr*).

IV. Périodiques relatifs au judaisme postbiblique (analyses par M. *Israël Lévi*).

ERRATUM

Page 124, ligne 33, *au lieu de* Weinhald, *lire* Weinhold.
P. 128, l. 16, *au lieu de* Waater Fowkes, *lire* Walter Fewkes.
P. 133, l. 7, *au lieu de* Friglav, *lire* Triglav.
— l. 12, *au lieu de* Sbiatovit, *lire* Sviatovit.
— l. 17, *au lieu de* Isitsa, *lire* Tsitsa.
— l. 19, *au lieu de* notrouti, *lire* poronouti.
— l. 31, *au lieu de* les, *lire* ces.
P. 136, l. 1, *au lieu de* Chrestianio-Christinaoi, *lire* Chrêstianoi-Christianoi.
P. 138, l. 2, *au lieu de* mir, *lire* mit.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.